

**Jean-Pierre Vernant**

# Mito y sociedad en la Grecia antigua

Prólogo de **Carlos García Gual**

4ª edición







HISTORIA

*Traducción de*
CRISTINA GÁZQUEZ

# MITO Y SOCIEDAD EN LA GRECIA ANTIGUA

*por*

JEAN-PIERRE VERNANT




SIGLO VEINTIUNO
DE ESPAÑA EDITORES



**siglo veintiuno de españa editores, s.a.**

**siglo veintiuno de argentina editores**




Primera edición en español, abril de 1982
Cuarta edición en español, septiembre de 2003



Primera edición en francés, 1974



Título original: *Mithe et société en Grece ancienne*



Impreso y hecho en España
*Printed and made in Spain*

Diseño de la cubierta: Sebastián y Alejandro García Schnetzer

ISBN: 84-323-1141-3
Depósito legal: M. 32.324-2003

Impreso en Closas-Orcoyen, S. L. Polígono Igarsa
Paracuellos de Jarama (Madrid)

*A Claude*

# INDICE

# PRÓLOGO A LA CUARTA EDICIÓN

*A lo largo de los últimos cuarenta años Jean-Pierre Vernant ha publicado una magnífica serie de ensayos críticos en una quincena de libros que han renovado a fondo nuestras perspectivas y reflexiones acerca del mundo griego antiguo. Nos ha enseñado a percibir y analizar con más claridad muchos aspectos relevantes del mundo religioso y político de la Grecia arcaica y clásica. Ha ido creando en torno a su persona y su obra una vivaz y prestigiosa escuela de helenistas y ha desbrozado caminos que nos permiten avanzar en una más honda interpretación y comprensión del pasado helénico, con un método hermenéutico y un estilo propio de exposición a la vez claros y precisos. No estará de más repasar los nombres y las fechas de sus libros, para resaltar la amplitud de su temática:* Les origines de la pensée grecque, *1962;* Mythe et Pensée chez les Grecs, *1965;* Mythe et Tragédie en Grèce ancienne *(con P. Vidal-Naquet) 1972;* Mythe et Société en Grèce ancienne, *1974;* Les Ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs, *(con M. Detienne), 1974;* Religion grecque, religions antiques, *1976;* Religions, histoires, raisons, *1979;* La Cuisine du sacrifice en pays grec *(dirigido por Vernant y Detienne) 1979;* La Mort dans les yeux. Figures de l'autre en Grèce ancienne, *1985;* Mythe et Tragédie II *(con P. Vidal-Naquet), 1986;* L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne, *1989;* Mythe et Religion en Grèce ancienne, *1990;* Mythes grecs au figuré de l'antiquité au baroque *(dirigido por S. Georgouidi y J. P. Vernant), 1996;* Entre mythe et politique, *1996; y* L'Univers, les Dieux, les Hommes. Récits grecs des origines, *1999.*

*Casi todos estos libros han sido traducidos pronto al castellano, desde* Los orígenes del pensamiento griego *(Eudeba, 1965) hasta* El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia *(Paidós, 2001) y* El universo, los dioses, los hombres *(Anagrama, 2000). También aquí Vernant cuenta con numerosos lectores fieles y es apreciado como un auténtico maestro en los estudios más renovadores acerca de la mitología y la religión griega, junto a otros colaboradores de su misma orientación y escuela (como Pierre Vidal-Naquet, Marcel Detienne, Nicole Loraux, por citar a los más conocidos). Ha mostrado un modo ejemplar de abordar y ahondar en los aspectos esenciales del pensamiento griego, de las creencias y formas mentales de la so-*

*ciedad helénica, tanto en su vertiente política, como en la religiosa y mitológica. Y lo ha hecho siempre desde una perspectiva atenta a la vez a los textos y los contextos, investigando ideas y creencias, imágenes y representaciones mentales con un enfoque comprensivo basado en la psicología histórica y la crítica de la experiencia social, combinando un método estructuralista y una visión sociológica y antropológica de extensos horizontes, recobrando así para los estudios sobre el mundo antiguo una perspectiva global y en profundidad, que uno echa de menos en otros investigadores demasiado limitados por su especialización.*

*La trayectoria vital e intelectual de Jean-Pierre Vernant puede rastrearse muy bien en las páginas de* Entre mythe et politique *(Seuil, 1996, 644 pp.), libro que reúne una serie de apuntes biográficos y algunos trabajos suyos variados y dispersos. No se trata de una autobiografía en el sentido habitual, sino de una colección de textos que permite seguir muy bien la trayectoria vital de su autor. Vernant, nacido en Provins en 1914, comenzó siendo estudiante y profesor de Filosofía, y pasó más tarde, ya en París, a centrar sus investigaciones en estudios sobre el mundo antiguo. Fue militante comunista desde muy joven, y un lector crítico de Marx, siempre muy preocupado por los problemas sociales de su tiempo. Durante la Segunda Guerra Mundial actuó como destacado jefe de la Resistencia francesa (bajo el seudónimo de «coronel Berthier» en la región de Toulouse) y obtuvo las más altas condecoraciones al valor al concluir la guerra. (Es «Compagnon de la Résistance», tiene la Croix de Guerre, etcétera.) Fue investigador del CNRS de 1948 a 1957; desde 1957 a 1975 fue director de estudios en la Escuela de Altos Estudios de París, al principio en la sección de Ciencias Sociales (sección VI) y luego en la de Ciencias Religiosas (sección V), sucediendo a Georges Dumézil. De 1975 a 1984 ha ocupado la cátedra de religiones antiguas del Collège de France. Actualmente es profesor honorario del mismo.*

*Le gusta reconocer a L. Gernet e I. Meyerson como sus grandes maestros. En* Entre mythe et politique *ha recogido varios ensayos muy explícitos sobre la valía intelectual de estos dos estudiosos de gran originalidad crítica, y su deuda personal con ellos. Recordemos que Vernant editó con un cuidado prólogo, en 1968, la* Antropología de la Grecia antigua *(trad. esp. Taurus, Madrid, 1980) y, en 1983,* Les Grecs sans miracle *de L. Gernet, reuniendo muy interesantes artículos de este excelente historiador y helenista. Y que Vernant siguió asistiendo asiduamente a los cursos parisinos de Psicología Histórica de Meyerson hasta los últimos días de su vetusto maestro y amigo. La lealtad y la amistad han marcado, desde su juventud, la firme personalidad de Vernant. De Meyerson y Gernet ha heredado el interés por el enfoque sociológico y antropológico en la consideración de*

*sus temas, esa mirada amplia que atiende siempre al contexto histórico y a las representaciones mentales colectivas en que se inscriben los hechos y los textos que analiza. Y con ellos comparte también un estilo. A él se le puede aplicar muy bien lo que reconoce como característico de Meyerson: tiene «hasta en su manera de escribir, un estilo de pensamiento que le pertenece en propiedad: conciso, preciso, denso, aguzado en extremo, tan riguroso y firme en la construcción como escrupuloso en el respeto de los matices, con una conciencia aguda de las complejidades. El rechazo de todo dogmatismo, del tono cortante, la preocupación por no simplificar jamás».*

*Su formación filosófica le ha sido muy útil también para no trivializar demasiado a los griegos y para percibir su actualidad. Es curioso notar el itinerario de Vernant, que desde su primer libro,* Los orígenes del pensamiento griego, *con un tema clásico de la historia del pensamiento (el avance del mito al logos, en una perspectiva de orientación sociológica) progresa hacia los ensayos posteriores centrándose cada vez más en la exégesis crítica de los mitos y la religión griega en una perspectiva propia. En una perspectiva que abarca lo religioso y lo político, las creencias, las ideas, las imágenes y los ritos, atendiendo a sus estructuras y a los complejos encuentros y conflictos del mito y la razón. Pero no al Mito y la Razón con mayúsculas, sino a sus enigmas y ambigüedades. Investigando las razones de los mitos y las huellas míticas en el pensamiento racional, Vernant intenta así obtener una visión en profundidad de los fenómenos históricos. Y apuntala su teorizar con un estructuralismo metódico general y matizado, sin recurrir a falsillas formalistas, se empeña en precisar los datos y ahondar en su significación en el contexto del sistema religioso, mental, cultural. Ha sabido viajar de la política al mito y viceversa, señalando cómo se imbrican unos y otros aspectos, con sus respectivas razones, en el imaginario de la sociedad antigua. Citaré, para aclarar esto, unas líneas del Prefacio a* Mythe et politique*: «La investigación «científica» sobre la Grecia antigua no se limita a lo religioso y a lo mítico. Estaba orientada desde su comienzo en la dirección de lo político, del que buscaba captar las condiciones de su emergencia atendiendo a la serie de innovaciones, sociales y mentales, con las cuales estaba enlazado, con el nacimiento de la ciudad como forma de vida colectiva, su surgimiento. El terreno de la Antigüedad debía dar al historiador la ocasión de discernir mejor las fronteras que separan el pensamiento mítico-religioso de una racionalidad griega imbricada en lo político, solidaria en la medida en que ella aparecía como hija de la* polis.*»* (op. cit., *p. 9) Y continúa líneas después:*

*Hay que ir más lejos. Apenas el historiador ha dibujado la frontera entre mentalidad mítico-religiosa y racionalidad política se ve ten-*

*tado, si no a ponerla en cuestión, al menos a relativizar su alcance subrayando su carácter indeciso, flotante, poroso. Si el mito no comportara en sí mismo sus formas propias de racionalidad, no se ve cómo habría logrado liberarse, avanzar sobre ellas. Se puede pasar de un orden intelectual a otro diferente, no del caos, de la nada sin orden a alguna cosa. De modo que mi tarea, en este terreno, como la de los mitólogos que me han precedido o que se han asociado conmigo, habrá consistido en detectar, en las tradiciones legendarias griegas, las estructuras que imponen el orden de los relatos y, más profundamente, la organización intelectual subyacente al trabajo de la imaginación mítica, a esa fuerza de creación vigorosa que opera según una lógica que actúa sobre la ambigüedad de las nociones y de los enunciados, en lugar de apuntar a la no-contradicción (p. 10).*

*El lector advertirá aquí una cierta afinidad, pienso, con ideas bien conocidas de Cl. Lévi-Strauss —en* El pensamiento salvaje, *por ejemplo—, con quien Vernant ha mantenido buenas relaciones. En efecto, Vernant rechaza confrontar una Razón única e intemporal a un Mito de las mismas características. Lo que una y otra vez busca, analiza y comenta son las razones propias de una y otra forma de representación, «las formas diversas de racionalidad política y de fabulación legendaria», sin desatender nunca su contexto histórico. Y, en los últimos trabajos, a ello agrega su tercer gran ámbito de investigación: «el de la imagen, lo imaginario, la imaginación». Para cuyo examen no bastan los textos, sino que debemos acudir a las artes y las representaciones plásticas. (Algunos últimos estudios de Vernant están muy significativamente dedicados a este mundo de las imágenes artísticas, otro lenguaje simbólico de lo imaginario.)*

*Ciertamente el investigador de la antigüedad, a diferencia del antropólogo, se enfrenta al problema de trabajar fundamentalmente sobre testimonios escritos del pasado y, por ello, debe partir de una lectura en profundidad de viejos textos, es decir, hacer, a la par de historiador, minucioso filólogo y helenista. Vernant lo describe de este modo:*

*Frente a estas cuestiones, he intentado el único método que conozco: releer indefinidamente los textos, observando los términos, la organización del relato, su lugar, los ecos internos. Cuando uno vuelve sin cesar sobre un texto, o bien las cuestiones que se planteaba se desplazan, o bien se vuelven pertinentes; de pronto se puede leer el texto en función justamente de esas cuestiones. Se tiene entonces la impresión de comprender mejor, de ver cosas que otros, viéndolas, no habían destacado, cosas a las que otros no habían dado la misma*

*importancia, en el sistema de conjunto del pensamiento de Hesíodo, por ejemplo.*

*Es por eso que, cuando escribo, intento trasladar a mi texto esa experiencia de la vida del otro que todo texto comunica en parte. Hago pues a la vez un esfuerzo de distanciamiento y de participación en relación al texto que estudio. Una vez que he desbrozado mi terreno para un análisis del texto y de su contexto social, trato de participar en él y de encontrar un modo de expresión para comunicar esa experiencia (*op. cit., *p. 67).*

*Doy esta cita tan extensa porque me parece muy reveladora. El lector hallará, en el análisis del mito de Prometeo, un excelente ejemplo de ese método de una lectura a fondo de los textos clásicos. En esa misma línea de indagación y relectura filológicas avanzan también sus discípulos y colaboradores (M. Detienne, N. Loraux, etcétera). Los comentarios de Vernant sobre la tragedia, sobre Edipo y Dioniso, sobre las funciones y los contrastes de los dioses griegos, aportan siempre una reflexión en profundidad expresada con viva agudeza.*

*Viniendo ya a* Mito y sociedad en la Grecia antigua, *hay que destacar que, como casi todos los libros de Vernant, se compone de una serie de ensayos que guardan entre sí una notable coherencia. Lo destaca muy bien su autor en su breve y clara introducción. Sin repetir lo que ya dice en esas páginas, quisiera insistir en el interés de estos breves ensayos. Temas como la lucha de clases, la guerra, el matrimonio y la sociedad de los dioses son fundamentales para la comprensión de la estructura social y de la mentalidad griega antigua. Vienen luego los dos ensayos «sobre lo puro y lo impuro», y sobre el mito y los ritos de Adonis, que, con motivo de dos libros de notable resonancia, demuestran su admirable capacidad de síntesis crítica. Resultan tan penetrantes y sugerentes en sus observaciones críticas al planteamiento de Moulinier, como en sus elogios al brillante libro de Detienne.* Los Jardines de Adonis. La mitología griega de los aromas *(traducido al español por J. C. Bermejo en 1983) es, a mi parecer, el ejemplo más completo del uso metódico del análisis estructural efectuado sobre un mito y un ritual helénico. Seguramente es la mejor muestra de cómo el enfoque estructural permite ahondar en el código mítico para revelar sus sentidos más profundos. El prólogo de Vernant —a quien el libro está dedicado— resume muy bien las conclusiones del libro y la novedad de su fascinante hermenéutica. Y el capítulo sobre «el mito de Prometeo en Hesíodo» —que recuerda los análisis de Vernant de otros mitos hesiódicos, como el de las razas sucesivas de los humanos, realizado en* Mito y pensamiento—, *es también un excelente ejemplo de cuanto antes hemos dicho en cuanto*

*a su método para releer a fondo los grandes relatos míticos y buscar en el análisis de su estructura textual su significado más profundo.*

*Pero, si hubiera que destacar el ensayo más importante del libro, ese lugar correspondería, en mi opinión, al último: «Razones del mito», que ofrece una perspectiva histórica de las tendencias en los estudios de mitología en la época moderna. Esas páginas de agudas síntesis son la mejor evidencia del estilo denso y riguroso que ya hemos comentado, así como de una ejemplar capacidad para expresar sus breves y calibrados comentarios críticos sobre las escuelas que se han turnado en la ardua interpretación del lenguaje y los sentidos de la mitología antigua. Redactado algo después del libro de G. S. Kirk,* El mito. Su significado y función en las culturas antiguas *(Cambridge, 1970), con cuya primera parte resulta instructivo contrastarlo, refleja en la precisión de sus opiniones y en la agudeza de sus referencias puntuales su magistral dominio de la historia de la hermenéutica de los mitos. Vernant ofrece una rápida y ajustada revista de los métodos y tesis de los alegoristas, los comparatistas, los simbolistas y los funcionalistas, y concluye con los estructuralistas. Al tiempo que sitúa la concepción de cada escuela en su contexto cultural, comenta sus limitaciones y avances, y concluye con una reflexión personal sobre la investigación más reciente sobre los mitos. Esas páginas finales, tituladas «lecturas y problemas del mito», son una auténtica e inolvidable lección para cualquiera que hoy se enfrente al estudio y la interpretación del enigmático mensaje de los mitos. Y esta larga y apasionante meditación cierra así un libro que sigue siendo aún hoy, después de tantos años, uno de los más atractivos para quien quiere acercarse a los rasgos esenciales de la sociedad y la mitología griegas.*

Carlos García Gual

# INTRODUCCION

Después de *Mito y pensamiento* y de *Mito y tragedia,* presentamos aquí, bajo el título de *Mito y sociedad,* una serie de estudios, los últimos todavía inéditos. Por esta triple conjunción del mito con lo que no es mito, el lector tiene todo el derecho a preguntarse si la cópula *y* tiene más de un sentido y si puede denotar, junto a la simple yuxtaposición, la asociación o el contraste.

Cuando escribía *Mito y pensamiento,* pensaba en uno de los bellos libros que Henri Delacroix publicó en mi juventud y tituló *El lenguaje y el pensamiento.* En él demostraba a la vez que en el lenguaje hay ya pensamiento, que la lengua es pensamiento y que el pensamiento admite un más allá del lenguaje, que desborda siempre su expresión lingüística. Los textos que yo había reunido entonces me parecían prestarse de modo análogo a una doble lectura, puesto que intentaba, por una parte, detectar el código intelectual propio del mito, aislar los aspectos mentales de mitologías como las de la memoria, el tiempo, Hermes y Hestia; pero quería también marcar las distancias y las rupturas, demostrar cómo el pensamiento griego, en su desarrollo histórico, se había desprendido del lenguaje mítico.

El problema no era muy diferente en *Mito y tragedia.* Pierre Vidal-Naquet y yo nos proponíamos sacar a la luz las interferencias que se producen en la Atenas del siglo V entre la tradición legendaria y las nuevas formas de pensamiento, en especial las jurídicas y políticas. Las obras de los trágicos parecían ofrecernos un terreno privilegiado para captar en los propios textos esta confrontación, esta tensión constante que se expresa en un género literario que recoge los grandes temas de la leyenda para tratarlos según sus exigencias específicas, y donde el mito está a la vez presente y discutido. Nuestra ambición de respetar el carácter equívoco, ambiguo, de las relaciones entre lo mítico y lo trágico no era sin duda ajena a la doble orientación metodológica que dimos a nuestros trabajos: al análisis estructural de los textos, de las obras, para descubrir en ellas los sistemas

de pensamiento, unimos la investigación histórica, única capaz de explicar los cambios, las innovaciones y las modificaciones estructurales en el seno de un sistema.

¿De qué trata este tercer volumen? Tal vez algunos se sientan tentados de ver entre mito y sociedad una conjunción más vaga, más ocasional y menos significativa. ¿No me habré limitado esta vez a yuxtaponer simplemente algunos estudios sobre la sociedad y las instituciones griegas a otros concernientes a los mitos? De hecho, mi libro comienza con tres artículos que tratan de la lucha de clases, la guerra y el matrimonio, para concluir con la mitología de las plantas aromáticas, el mito de Prometeo y una reflexión general sobre los problemas del mito tal como se plantean hoy a un helenista. Ciertamente no pretendo negar el papel que desempeñan las circunstancias, las tentaciones y las ocasiones diversas en la elección de este o aquel tema en el curso de la carrera de un investigador, pero, al mirarlo de cerca, me parece que en ella, como en otras cosas, el azar tiene una cara oculta y que el desarrollo de una obra obedece también a una necesidad interna. Creo que para el lector atento no será muy difícil de seguir el hilo que une entre sí estos diversos estudios y que une también este libro a los que le han precedido.

Me limitaré entonces a unas breves observaciones. Mi primer artículo se inscribe en el marco de un debate interno del marxismo. Al preguntarme por la validez de los conceptos de modo de producción esclavista, de clase y de lucha de clases, aplicados a la Grecia antigua, yo no deseaba únicamente, a través de un retorno a los textos, dar a Marx lo que le pertenece: un gran sentido de las realidades históricas y de la especificidad de los diversos tipos de formación social. Si subrayaba el papel en muchos aspectos dominante de las instituciones de la ciudad, de la instancia política, en el funcionamiento del sistema social, mi propósito era también recordar que las realidades y las relaciones económicas no inciden del mismo modo en el contexto de la *polis* antigua y en el de las sociedades capitalistas actuales. Para situar correctamente los hechos económicos, es necesario tener en cuenta en los agentes sociales actitudes y comportamientos que testimonian una imbricación aún muy estrecha de lo religioso con lo económico. En este sentido, en el proyecto inicial y final de este texto, se debe colocar el estudio que L. Gernet ha titulado «La notion mythique de la valeur en Grèce» [1].

---

[1] L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce ancienne*, París, 1968, pp. 93-137.

«La guerra de las ciudades», fue redactada como introducción de una obra colectiva sobre los *Problèmes de la guerre en Grèce*. No es casual que este estudio preliminar se ocupe tanto de las relaciones que pueden establecerse en uno u otro sentido entre lo religioso y lo guerrero: lazos de interacción complejos, equívocos una vez más, cuyas variaciones pueden seguirse en el curso de la historia.

En cuanto a nuestra investigación sobre el matrimonio, sobre sus transformaciones desde la época arcaica a la edad clásica, fue emprendida directamente para dar respuesta a un problema planteado por el análisis mitológico. Al reconsiderar el tema de Adonis y extenderlo a toda la mitología de las plantas aromáticas, Marcel Detienne desembocaba en una nueva cuestión: de dónde proviene la manifiesta diferencia entre el cuadro perfectamente contrastado que nos ofrece el mito, oponiendo la esposa a la concubina, y las realidades institucionales más desvaídas de la Atenas de los siglos v y IV. Para nosotros, el estudio histórico de los usos matrimoniales y la reflexión sobre el análisis estructural del *corpus* mítico recopilado por M. Detienne constituyen las dos caras de una misma investigación: se trata de captar mejor, por esta doble vía aproximativa, las acciones recíprocas de lo social y lo mítico, las homologías y a la vez las discordancias de los dos planos que se esclarecen mutuamente, pero que, en su correspondencia, pueden unas veces reforzarse y otras compensarse.

Nuestras observaciones sobre los dioses griegos contemplan el panteón bajo un doble aspecto: primero, como sociedad divina, con sus jerarquías, sus atribuciones y sus privilegios, en relación más o menos estrecha y más o menos directa con la organización de la sociedad humana; a continuación, como sistema clasificatorio y lenguaje simbólico que obedece a su propia finalidad intelectual.

En «Lo puro y lo impuro», discutiendo la tesis de L. Moulinier, queremos demostrar que, por lo que se refiere a estas dos nociones, los valores psicológicos y sociales, tan bien definidos por el autor, no pueden comprenderse más que vinculados a un conjunto coherente de representaciones religiosas.

Nos quedan las dos últimas contribuciones: «El mito prometeico en Hesíodo» y «Razones del mito». Nos parece que hablan por sí solos y hacen demasiado claramente referencia uno y otro al problema central alrededor del cual gravita todo este libro para que sea necesario insistir en ello: ¿dentro de qué límites y bajo qué formas el mito está presente en una sociedad y una sociedad presente en sus mitos? Formulada de esta manera la

cuestión es probablemente incluso demasiado sencilla. En la serie de obras que he publicado en la editorial de mi amigo François Maspero, la conjunción no se realiza, a pesar de los títulos, entre dos términos. Es en el triángulo designado por tres términos: mito, pensamiento y sociedad, cada uno en cierto modo implícito en los otros dos y en cierto modo también distinto y autónomo, en el que se inscribe una investigación que, poco a poco, en un recorrido vacilante e incompleto, ha intentado, junto a otras, explorar este terreno.

# 1. LA LUCHA DE CLASES[1]

Charles Parain[2], en el estudio que ha consagrado al problema de la lucha de clases en la Antigüedad clásica, ha querido caracterizar en sus rasgos específicos unas formas de la vida social que desde la Grecia prehomérica a la Roma imperial conocieron transformaciones muy profundas en el tiempo y presentaron grandes variedades en el espacio. Esta diversidad de lo concreto histórico, la conoce C. Parain igual que nosotros. Pero el objeto propio de su análisis se sitúa a un nivel de abstracción más elevado. El trata de definir los rasgos fundamentales que dan a todo este período de la historia humana en el Occidente mediterráneo una fisonomía propia y que hacen de él un modo de producción particular.

En efecto, para los marxistas el mundo antiguo constituye una sociedad de clases que puede definirse en su forma típica como modo de producción esclavista. Pero ¿puede concluirse sin más que toda la historia de la Antigüedad clásica deba considerarse como el campo en el que se enfrentan las dos clases antagónicas de los esclavos y los propietarios de esclavos? Si la teoría marxista tuviera que reducirse a una fórmula tan sumaria, tan estereotipada, tan antidialéctica, apenas sería capaz de clarificar el trabajo de los historiadores.

En principio, porque la esclavitud misma tiene su historia, porque nace y se desarrolla sobre la base de ciertos modos particulares de apropiación del suelo y porque, en consecuencia, ni su extensión, ni su importancia, ni sus formas (en la familia, la agricultura, las manufacturas, la administración del Estado) son las mismas según los distintos lugares y las distintas épocas. Por tanto, no todas las sociedades antiguas clásicas pueden ser llamadas indistintamente esclavistas. Varios textos de Marx subrayan incluso que la extensión de la esclavitud en el seno de las civilizaciones antiguas desgasta, y finalmente destruye, las

[1] Este texto ha sido publicado en *Eirene. Studio Graeca et Latina*, IV, 1965, pp. 5-19.

[2] Ch. Parain, «Les caractères spécifiques de la lutte de classes dans l'Antiquité classique». *La Pensée*, 108, abril de 1963.

formas de propiedad características de la ciudad antigua. Así escribe Marx en *El capital*: «Ambas, la economía campesina en pequeña escala y la empresa artesanal independiente [...] constituyen a la vez la base económica de la comunidad clásica en sus mejores tiempos, cuando la propiedad comunal, originada en Oriente, se había disuelto ya y la esclavitud aún no se había apoderado realmente de la producción»[3]. Los marxistas, por tanto, deben considerar la esclavitud dialécticamente, en su devenir, en tanto que confiere a las relaciones sociales de la Antigüedad su carácter específico a partir de un cierto estadio, pero también en tanto que destruye con su mismo desarrollo las formas primeras que estas relaciones sociales habían revestido en el marco de la ciudad. Así, necesariamente la perspectiva no será la misma para el historiador de Grecia y para el de Roma. No será tampoco la misma, en lo que concierne a Grecia, para el período arcaico, que ve cómo la ciudad se constituye en sus estructuras originales, mientras que la esclavitud, aún poco desarrollada, conserva un carácter patriarcal, y para el período de apogeo y luego de disolución, marcado por la extensión de la mano de obra servil a las diversas ramas de la vida económica.

A estas primeras advertencias hay que añadir las observaciones de Parain, subrayando la diferencia entre contradicción fundamental, que corresponde al carácter específico de un modo de producción considerado en su forma típica, y contradicción principal o dominante, que señala cuáles son los grupos sociales que se enfrentan efectivamente en tal momento determinado de la historia y en el contexto concreto de una situación histórica particular. Pero tras esta cuestión de vocabulario hay un problema de fondo, que creo esencial. Permítaseme decir algunas palabras sobre él, no tanto para darle una respuesta como para intentar definirlo mejor y así discernir sus múltiples implicaciones.

Si podemos hablar de contradicción fundamental y de contradicción principal es porque el análisis marxista, al tiempo que contempla cada formación social como una totalidad, distingue en ella múltiples niveles que tienen cada uno su estructura, su dinámica propia. Las contradicciones de un sistema social pueden situarse en el interior de un mismo nivel o entre niveles diferentes. A esto es a lo que responde el conocido esquema marxista: fuerzas productivas, relaciones económicas de producción, regímenes sociopolíticos, formas de pensamiento e

[3] *El capital*, Madrid, Siglo XXI, 1975-81, libro I, pp. 406-7, nota 2.

ideologías. En la sociedad capitalista estudiada por Marx, las contradicciones de clase que oponen en el plano sociopolítico a proletarios y capitalistas corresponden a las contradicciones que, en las profundidades de la sociedad, oponen el carácter cada vez más colectivo de los procesos de producción (fuerzas productivas) al carácter privado y cada vez más concentrado de la propiedad de estos medios de produción (relaciones de producción). Las luchas de clases, que se expresan en los conflictos sociales y políticos que forman la materia concreta de la historia, coinciden con lo que aparece, en un análisis abstracto de la economía política, como la contradicción fundamental del modo de producción capitalista. Por ello, la definición de las clases y de la lucha de clases debe mostrar cómo estos agrupamientos humanos y su dinámica tienen sus raíces, en todos los niveles de la realidad social, de arriba abajo, en unas contradicciones que, en su conjunto, se solapan. Esta correspondencia de las contradicciones en los diferentes niveles explica que la clase obrera lleve en sí una nueva sociedad. Su lucha, su victoria a nivel político y su toma del poder del Estado entrañan, según Marx, una transformación radical al nivel de las relaciones sociales y, por tanto, un nuevo avance al nivel de las fuerzas productivas. Para convencerse de que la situación en el mundo antiguo es diferente y de que, en su simplicidad, este esquema teórico no se aplica tal cual a las sociedades antiguas, basta señalar que la clase de los esclavos no lleva en sí misma ninguna sociedad nueva. La victoria política de los esclavos, si es que esta hipótesis tiene algún sentido, no habría puesto jamás en cuestión las relaciones de producción, ni modificado las formas de propiedad. Todos los historiadores están de acuerdo en reconocer que incluso donde las revueltas de esclavos adquirieron un carácter de lucha política o militar organizada (situación que la Grecia de las ciudades no conoció jamás), carecían de perspectivas y no podían desembocar en una transformación del sistema social de producción. Pero si no podían conducir a un cambio de la sociedad era porque las contradicciones que, al desarrollarse en profundidad, oponían las fuerzas productivas a las relaciones de producción e iban a poner en entredicho su necesaria correspondencia, no se encontraban expresadas por entero en el antagonismo entre los esclavos y sus propietarios al nivel de las luchas sociales y políticas.

Para comprender el complejo juego de los antagonismos entre grupos sociales en la Antigüedad, la primera tarea de los historiadores, marxistas y no marxistas, debería ser definir con

más precisión las diversas contradicciones que actúan en la economía antigua, situarlas en el seno de la sociedad global, precisar, si es posible, su jerarquía y su importancia relativa en los diferentes períodos de la historia antigua. Marx hizo algunas indicaciones acerca de las contradicciones que le parecían fundamentales para el período más antiguo, el que conoció la fundación de la *polis*. Se trata, según él[4], del antagonismo entre dos formas de posesión del suelo cuya coexistencia da su originalidad al sistema grecorromano de la ciudad: una propiedad estatal de la tierra, en un principio comunal, y una propiedad privada de la tierra, obtenida en su origen por intermedio de la primera. Este doble estatuto de la propiedad de la tierra hace del propietario un ciudadano y transforma al antiguo agricultor en habitante de la ciudad. La ruptura del equilibrio entre estas dos formas de apropiación del suelo en provecho de la segunda, es decir, la progresiva consolidación de la propiedad privada de la tierra en el marco de las instituciones de la ciudad, aparece como condición previa del desarrollo de la esclavitud y de una economía monetaria. En lo esencial, Marx basaba su análisis en los trabajos de Niebuhr dedicados a la historia romana. Es preciso señalar que actualmente los historiadores de la economía arcaica de Grecia han llegado, sin inspirarse siempre en el marxismo, a ocuparse de problemas paralelos. Trabajos recientes[5] se preguntan si no existieron en el mundo griego antiguo dos formas diferentes de posesión del suelo por los ciudadanos: por una parte, una propiedad familiar, perteneciente a una casa, a un *oikos*, y no a individuos, no teniendo estos últimos derecho a disponer a su arbitrio de estos *patrōa* para cederlos fuera de la familia vendiéndolos libremente a un comprador. Hasta en ciudades como Atenas parece que la mayor parte de las tierras (sin duda aquellas que, situadas alrededor de la aglomeración urbana, constituían en sentido

[4] «Formen die der kapitalistischen Produktion vorhergehen». *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlín, 1953, p. 383 [«Formas que preceden a la producción capitalista», en *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, Madrid, Siglo XXI, 1971-76, p. 442].

[5] A. J. V. Fine, «Horoi. Studies in mortgage, real security and land tenure in Ancient Greece», *Hesperia*, supl. IX, 1951; L. Gernet, *Horoi. Studi in onore di Ugo Enrico Paoli*, 1955, pp. 345-353; «Choses visibles et choses invisibles», *Revue Philosophique*, 1956, p. 83; G. Thomson, «On Greek land tenure», *Studies Robinson*, 2, pp. 840-857; N. G. L. Hammond, «Land tenure in Attica and Solon's seisachtheia», *The Journal of Hellenic Studies*, 81, 1961, pp. 79-98; J. Pečirka, «Land tenure and the development of the Athenian polis», *Geras. Studies presented to George Thomson*, Praga, 1963, pp. 183-201; D. Asheri, «Laws of inheritance, distribution of land and political constitutions in Ancient Greece», *Historia*, 12, 1963, pp. 1-21.

propio el llamado territorio de la ciudad) conservaron hasta cerca del último tercio del siglo v este carácter de bien familiar inalienable, de *klēros*, ligado a uno de los hogares que componían el Estado y no a individuos privados. Al lado de estas tierras inalienables, al menos en principio (y coexistiendo algunas veces con ellas en la misma ciudad, pero localizados en los sectores más periféricos), pudieron existir dominios que fuesen ya objeto de una apropiación más avanzada y se prestasen con más facilidad a las operaciones de compra y venta.

Un estudio preciso del estatuto de la tierra, de sus diversas formas y de sus modificaciones históricas, parece tanto más indispensable cuanto que en todo este período antiguo, en el que la economía continúa siendo esencialmente agrícola, los conflictos de clases tienen sus raíces en los problemas ligados a la tenencia de la tierra. En un principio, la ciudad (*asty*) se opone al campo (los *demoi*) como lugar de residencia de un cierto *tipo de propietarios de tierras* (en Atenas, los eupátridas) que monopolizan el Estado, concentrando en sus manos los cargos políticos y la función militar. Solamente más tarde (en Atenas a partir del siglo VI) la aglomeración urbana servirá de marco a actividades industriales y comerciales autónomas completamente separadas de la agricultura. En este sentido Marx podrá escribir: «La historia antigua clásica es la historia urbana, pero de ciudades basadas sobre la propiedad de la tierra y la agricultura» [6]. En el mismo texto definirá la vida económica de los comienzos de la ciudad: «Concentración en la ciudad, con el campo como territorio; economía campesina en pequeña escala, que trabaja para el consumo inmediato; manufactura como actividad doméstica accesoria de las mujeres e hijas (hilar y tejer) o independizada sólo en algunas ramas específicas (*fabri*)» [7]. Se puede definir así la ciudad como el sistema de instituciones que permite a una minoría de privilegiados (los ciudadanos) reservarse el acceso a la propiedad del suelo en un territorio determinado. En este sentido, la base económica de la *polis* consiste en una forma particular de apropiación de la tierra.

Los ulteriores progresos de la esclavitud, la aparición de una producción manufacturera artesanal separada de la economía doméstica, el desarrollo en el seno de estas sociedades agrícolas y, para usar las mismas palabras que Marx, en sus intersticios de un sector mercantil, siempre limitado, y la difusión de la moneda, son otros tantos fenómenos que marcan la aparición

[6] «Formen», p. 382 [«Formas...», p. 442].
[7] «Formen», p. 379 [«Formas...», p. 438].

de nuevas contradicciones y su paso a primer plano. Estas contradicciones sólo pueden nacer en las condiciones propias de la ciudad. Pero al mismo tiempo su desarrollo pone en entredicho el marco mismo en el que salen a la luz. Desde el punto de vista de Marx, la generalización de la esclavitud, la extensión de los intercambios interiores y del comercio marítimo, la organización de un sector mercantil de la producción y la concentración de la propiedad de la tierra, desintegran las formas de propiedad del suelo y las estructuras sociopolíticas que caracterizan a la ciudad como tal. En efecto, en su período de expansión, la comunidad descansa en «el mantenimiento de la igualdad entre sus campesinos libres autosuficientes», que utilizan el excedente no con vistas a una producción mercantil, sino para los intereses comunitarios (imaginarios o reales) del grupo (actividades guerreras, políticas y religiosas) [8] que hace de ellos indisolublemente ciudadanos y propietarios. De hecho, en lo que concierne a Grecia, se impone la constatación siguiente: cuando la esclavitud se extendió, cuando la circulación monetaria se unificó en la totalidad de la cuenca mediterránea, cuando el mercado se amplió —aunque la producción mercantil siguió estando durante toda la Antigüedad limitada a ciertos sectores y sometida en su conjunto a la agricultura [9]—, es decir,

---

[8] «Formas», p. 380 [«Formas...», p. 438].

[9] Esta limitación de la producción mercantil durante toda la Antigüedad (especialmente en las épocas arcaicas) nos parece que ha sido ignorada por ciertos marxistas que sobreestiman, a nuestro parecer, el alcance del valor de cambio en la vida social de los griegos y correlativamente la impronta de la categoría de la mercancía en su pensamiento. Así, creemos útil recordar algunos textos: «La producción de mercancías sólo aparece como carácter normal, dominante, de la producción cuando lo hace sobre la base de la producción capitalista» (*El capital*, libro II, p. 39). «En los modos de producción paleoasiático, antiguo, etc., la transformación de los productos en mercancía [...] desempeña un papel subordinado, que empero se vuelve tanto más relevante cuanto más entran las entidades comunitarias en la fase de su decadencia» (*ibid.*, libro I, p. 97). «Si hubiéramos proseguido nuestra investigación y averiguado bajo qué circunstancias todos los productos o la mayor parte de ellos adoptan la forma de la mercancía, habríamos encontrado que ello no ocurre sino sobre la base de un modo de producción absolutamente específico, el modo de producción capitalista» (*ibid.*, libro I, p. 206). «A partir de ese momento (la época capitalista) se generaliza por primera vez la forma mercantil de los productos del trabajo» (*ibid.*, libro I, p. 207). «[Aristóteles] no se oculta asimismo que estos diferentes objetos medidos por el dinero son magnitudes totalmente inconmensurables. Lo que busca es la unidad de las mercancías como valores de cambio, que, en su carácter de griego antiguo, no podía hallar» (*Contribución a la crítica de la economía política*, México, Siglo XXI, 1980, p. 53 n.). «Pero que bajo la forma de los valores mercantiles todos los trabajos se expresan como

en la época helenística, la vida política y económica rompió el marco tradicional de las ciudades.

Se comprende así fácilmente que las prácticas industriales y comerciales, que cobrarán una importancia creciente en la vida económica, se desarrollen siempre más o menos al margen de la ciudad como actividades en cierto modo extrañas a la comunidad cívica. Los que se consagran por entero a ellas y tienen en sus manos la mayor parte del comercio marítimo, la banca y la producción mercantil, son fundamentalmente no ciudadanos, metecos. «Entre los antiguos [escribe Marx] la manufactura aparece como una decadencia (era ocupación de los *libertini*, clientes, extranjeros, etc.). Este desarrollo del trabajo productivo (separado de la subordinación [...] a la agricultura y la guerra o para el servicio divino y manufactura utilizada por la entidad comunitaria, como construcción de casas, de calles, de templos), que se desarrolló necesariamente a través del trato con extranjeros, esclavos, del ansia de intercambiar el plusproducto, etc., disuelve el modo de producción sobre el cual está basada la entidad comunitaria y por lo tanto el individuo objetivo, esto es, el individuo determinado como romano, griego, etc.» [10].

Estas breves notas de Marx sobre los antagonismos en el seno de las relaciones de producción en la ciudad hacen presentir ya los resultados de las investigaciones más recientes sobre la economía antigua, y las esclarecen [11]. Según F. Oertel y R. Laqeur, Erb ha subrayado el papel instigador que desempeña para la Grecia antigua la oposición entre lo que los griegos llaman *oikonomia* (economía agraria, de tipo familiar, sobre la que se

---

trabajo humano igual y por tanto como equivalentes, era un resultado que no podía alcanzar Aristóteles partiendo de la forma misma del valor, porque la sociedad griega se fundaba en el trabajo esclavo y por consiguiente su base natural era la desigualdad de los hombres y de sus fuerzas de trabajo. El secreto de la expresión de valor, la igualdad y la validez igual de todos los trabajos por ser trabajo humano en general, y en la medida en que lo son, sólo podía ser descifrado cuando el concepto de la igualdad humana poseyera ya la firmeza de un prejuicio popular. Mas esto sólo es posible en una sociedad donde la forma de mercancía es la forma general que adopta el producto del trabajo, y donde, por consiguiente, la relación entre unos y otros hombres como poseedores de mercancías se ha convertido asimismo en la relación social dominante. El genio de Aristóteles brilla precisamente por descubrir en la expresión del valor de las mercancías una relación de igualdad. Sólo la limitación histórica de la sociedad en que vivía le impidió averiguar en qué consistía, "en verdad", esa relación de igualdad» (*El capital,* libro I, p. 74).

[10] «Formen», p. 394 [«Formas...», pp. 455-56].

[11] Cf. E. Will, «Trois quarts de siècle de recherches sur l'économie antique», *Annales E. S. C.,* 1954, pp. 7-22.

construye la ciudad como tal, de acuerdo con un ideal político de autarquía al que corresponde una producción artesanal primitiva suficiente para unas necesidades reducidas) —y, por otra parte, lo que los griegos llaman *crematística,* economía que hacen necesaria el crecimiento de la misma ciudad, las necesidades de su abastecimiento de alimentos y de recursos financieros, especialmente en función de los imperativos de la guerra—, crematística que se manifiesta en el desarrollo del comercio marítimo, el crédito, la banca y el préstamo. Por tanto, en un polo, una economía agrícola de escaso radio de acción, de carácter autártico e introvertido, asociada a una actividad artesanal orientada al consumo, más que a la producción, y a la satisfacción de las necesidades de la comunidad política (guerra y urbanismo); en el otro polo, una economía de gran radio de acción, un comercio evolucionado y activo, vuelto hacia el exterior, hacia los intercambios por mar, y esencialmente constituida con vistas al provecho personal. Como ha señalado M. I. Finley [12], uno de los rasgos más llamativos de la economía griega es que, en gran medida, la tierra y la moneda se mantienen organizadas en esferas separadas. Esta separación fundamental es característica del desarrollo económico en el mundo antiguo.

Los marxistas deben tener presentes estos datos de la historia económica si quieren analizar, en cada período de la Antigüedad, cómo se han trabado concretamente los conflictos entre las clases y qué estructuras económicas han presidido el juego de las luchas sociales. En una nota de *El capital* [13], Marx replica a una objeción que se había formulado contra la *Crítica de la economía política,* según la cual era bastante exacto que en la sociedad moderna, movida por intereses materiales, todo el desarrollo de la vida social, política y espiritual se encuentra dominado por el modo de producción de la vida material y se deriva, en último término, de las estructuras económicas. Pero no ocurría lo mismo en la Edad Media, «en la que prevalecía el catolicismo», ni en Atenas o en Roma, «donde era la política la que dominaba». La respuesta de Marx nos parece doblemente interesante para nuestro propósito. Por una parte, Marx no pretende de ninguna manera negar que la política dominaba la existencia social antigua; quiere demostrar por qué era así, por qué es en el marco de la vida política donde la lucha de clases se

[12] M. I. Finley, *Studies in land and credit in Ancient Athens, 500-200 b. c.,* 1952, p. 77.

[13] *El capital,* libro I, p. 100, n. 33.

constituye y se desarrolla, de igual modo que es en el marco de la vida política donde la civilización griega crea en la filosofía, en la ciencia y en el arte las formas de pensamiento originales que la caracterizan. Por otra parte, Marx indica una vez más, con la mayor claridad, en qué sector de las realidades económicas se sitúa la contradicción fundamental de la Antigüedad, la que constituye la clave del proceso general de desarrollo. Después de haber hecho observar que la Antigüedad no podía vivir de la política como tampoco la Edad Media del catolicismo, Marx escribe: «Es, a la inversa, el modo y manera en que la primera y el segundo se ganaban la vida, lo que explica por qué en un caso la política y en otro el catolicismo desempeñaron el *papel protagónico* [subrayado por nosotros]. Por lo demás, basta con conocer someramente la historia de la república romana, por ejemplo, para saber que la historia de la *propiedad de la tierra* [subrayado por nosotros] constituye su historia secreta.»

En lo que concierne a la Grecia arcaica y clásica —por no hablar del período helenístico y romano, donde no quisiera aventurarme—, diré que la fórmula de Marx me parece haber situado perfectamente el terreno en que surge y se desarrolla la contradicción fundamental. Creo, como él, que se trata de las estructuras de la tierra. Para seguir con la terminología de Parain, la contradicción principal opone primero, en el origen de la ciudad, una clase de propietarios de tierras del tipo de los eupátridas, que viven en la ciudad, controlan el Estado y asumen la función militar, a los agricultores aldeanos que constituyen el *demos* rural. Después, por la misma evolución social que hemos mencionado, la contradicción principal se desplaza mientras, al progresar la división del trabajo, surgen nuevas oposiciones.

A este respecto es preciso subrayar el cambio que representa para un Estado como Atenas la segunda mitad del siglo v. Es entonces cuando el equilibrio económico y social sobre el que se apoya el régimen de la *polis* se ve en peligro. Los tres rasgos, de los que puede decirse muy esquemáticamente que confieren a la vida social de la ciudad antigua su fisonomía propia, se ven por igual afectados: primero, la unidad del campo y la ciudad (ya que la aglomeración urbana no es, en su origen y en principio, más que el centro que confiere su unidad al territorio campesino, por la concentración en un mismo lugar de todos los edificios *públicos* donde se ejerce la vida común del grupo, por oposición a los intereses *privados* y al hábitat particular de las familias); segundo, la unidad del ciudadano y

el soldado (ya que la función militar, repartida entre todos los ciudadanos y reservada exclusivamente a ellos, aparece integrada en la función política); por último, la unión íntima entre la ciudadanía y la propiedad de la tierra. Ahora bien, hacia finales del siglo V se acusan toda una serie de transformaciones cuyas consecuencias serán decisivas. Los campos han sido devastados por la guerra, los cultivos y las propiedades rurales han sido abandonados, en tanto que en la ciudad se ha desarrollado ya un medio propiamente urbano, contrastando desde entonces la existencia ciudadana como género de vida, actividad profesional y mentalidad con las antiguas tradiciones campesinas. Al mismo tiempo reaparece, para responder a las necesidades de la guerra, el personaje del mercenario y se impone el jefe militar profesional. Finalmente, la tierra deja de ser inalienable, como en el pasado. Entra en el ciclo de la economía monetaria del que antes estaba separada. Es también más fácilmente otorgada a un no ciudadano para recompensar sus servicios [14]. Significativa concomitancia: hacia la misma época se esboza el progreso de un derecho comercial que, para satisfacer las necesidades del tráfico marítimo, llegará a elaborar una noción del contrato de espíritu relativamente moderno y que recurre, en contra de toda la tradición jurídica griega, a la práctica escrita [15]. Utilizando la fórmula tan llamativa de Louis Gernet, diremos que la economía, en el sentido que damos hoy a este término, ha hecho su trabajo [16]. En el siglo IV todo se contará en lo sucesivo en dinero. Pero se trata del siglo IV, período de disolución de la ciudad, no del siglo VII ni del VI, períodos de su fundación y su afianzamiento. Se trata, además, de Atenas, ciudad marítima y comercial, no de Grecia entera. Por último, si Aristóteles puede escribir: «Llamamos bienes (*chremata*) a todas los cosas cuyo valor se mide por la moneda», no es menos cierto que sigue siendo, hasta en su reflexión económica, profundamente refractario a la mentalidad mercantil [17]. ¿Actitud partidista o falsa conciencia de las realidades económicas de su tiempo? Creemos, por el contrario, como Marx,

---

[14] Cf. J. Pečirka, art. cit., pp. 194 ss.

[15] Cf. L. Gernet, *Droit et société en Grèce ancienne*, París, 1955; especialmente: «Le droit de la vente et la notion du contrat en Grèce d'après M. Pringsheim» y «Sur l'obligation contractuelle dans la vente hellénique», pp. 201-236.

[16] L. Gernet, «Choses visibles et choses invisibles», *Anthropologie de la Grèce antique*, París, 1968, p. 410.

[17] Cf. el estudio de Karl Polanyi, «Aristotle discovers economoy», en *Trade and market in the early Empires*, Glencoe, 1957, pp. 44-94 [*Comercio y mercado en los imperios antiguos*, Barcelona, Labor, 1976, pp. 111-141].

que se trata de un testimonio fiel sobre el estado social del momento. En la época de Aristóteles, el más amplio sector de la vida económica —especialmente, ante la ausencia del asalariado, todo el dominio del trabajo humano en tanto que fuerza productiva [18]— permanece fuera de la economía de mercado.

¿Cómo se presenta, durante este siglo IV griego, el juego de la lucha de clases? Claude Mossé ha analizado recientemente sus aspectos y sus múltiples móviles en la Atenas del siglo IV [19]. Ha señalado de modo muy oportuno todas las dificultades de semejante estudio. Nosotros no podemos hacer aquí nada mejor que remitir al cuadro que ella misma ha esbozado de las relaciones entre las clases y su evolución en la fase de disolución de la *polis* clásica.

Ciertamente, en ningún período de la historia ha presentado la lucha de clases una forma simple. Pero Marx pensaba, parece que con razón, que en las épocas antiguas ofrece un carácter de complejidad mucho mayor. Las causas de esta complejidad son diversas. Claude Mossé ha puesto de relieve algunas. Yo quisiera, a título de hipótesis de trabajo, centrar la atención sobre el fenómeno que a este respecto me parece esencial. Los con-

[18] En la Antigüedad la fuerza de trabajo no es una mercancía, no hay un mercado de trabajo, sino —lo que es completamente diferente— mercados de esclavos. «El esclavo, escribe Marx, no vende su fuerza de trabajo a los propietarios de esclavos, como tampoco el buey vende su trabajo al campesino. El esclavo es vendido, junto con su fuerza de trabajo, a su propietario de una vez por todas.» En este sentido el esclavo, como el buey o como la herramienta, queda, en el ejercicio de su actividad productiva, fuera del sistema general de los intercambios sociales, lo mismo que, desde el punto de vista de la vida cívica, queda fuera de la sociedad. No solamente la fuerza de trabajo del esclavo no es una mercancía, sino que el producto de su trabajo puede no serlo tampoco si, por ejemplo, es consumido directamente por su propietario. Para que el producto se convierta en mercancía es necesario que el propietario decida venderlo en el mercado. Pero, incluso en este caso, el trabajo del esclavo, al no ser una mercancía, no presenta la forma abstracta de la generalidad. No es un «equivalente general» en el marco de la circulación del conjunto de las mercancías; es un «servicio» particular prestado por el esclavo a su propietario. Por usar las mismas palabras de Marx en *El capital*, «la forma natural del trabajo, su particularidad, y no, como sobre la base de la producción de mercancías, su generalidad, es lo que aquí constituye la forma directamente social de aquél» (*El capital*, libro I, p. 94). La fórmula de Marx aplicada a las prestaciones de la Edad Media es plenamente válida para el trabajo servil. «Lo que constituye [en los servicios personales] el vínculo social son los determinados trabajos de los individuos en su forma de prestaciones en especies, el carácter particular y no general del trabajo» (*Contribución a la crítica de la economía política*, p. 16).

[19] Claude Mossé, *La fin de la démocratie athénienne*, París, 1962.

flíctos que hacia el siglo IV enfrentan a las diversas categorías sociales en el marco de la ciudad no son gratuitos ni de orden puramente ideológico: tienen sus raíces en la economía de estas sociedades. Los grupos humanos entran en lucha en función de intereses materiales que los oponen unos a otros. Pero estos intereses materiales no derivan directa ni exclusivamente del lugar de los individuos en el proceso de producción. Están siempre en función del lugar que ocupan los mismos individuos en la vida política que, en el sistema de la *polis*, desempeña el papel principal. Dicho de otro modo, es a través de la mediación del estatuto político como la función económica de los diversos individuos determina sus intereses materiales, estructura sus necesidades sociales y orienta su acción social y política en solidaridad con tal grupo y en oposición con tal otro.

Algunos ejemplos muy simples bastarán para hacérnoslo comprender. Entre un meteco y un ciudadano, los dos a la cabeza de una empresa manufacturera de 15 a 20 esclavos, o dedicados al comercio marítimo o al préstamo a gran escala, no hay, desde el punto de vista del estatuto económico, del lugar en el proceso de producción, ninguna diferencia. Y, sin embargo, no podemos considerarlos como miembros de una sola y misma clase. Hay entre ellos antagonismos y oposiciones, incluidas las oposiciones de intereses. En efecto, el sistema institucional de la *polis* confiere a todos los ciudadanos, como tales, privilegios —algunos de orden económico, como el acceso a la propiedad de la tierra— a los que los no ciudadanos no pueden aspirar. La solidaridad que une en cada ciudad al conjunto de los ciudadanos y que hace de ellos un grupo relativamente unido en una misma oposición a los no ciudadanos, a despecho de sus divisiones internas, responde, sin duda, a intereses comunes; pero esta comunidad de intereses entre ciudadanos de una misma ciudad y esta divergencia de intereses entre ciudadanos y no ciudadanos sólo pueden comprenderse teniendo en cuenta el papel mediador desempeñado por las estructuras del Estado.

Un segundo ejemplo permitirá precisar estas observaciones. Claude Mossé ha demostrado que sería bastante imprudente hablar, incluso en el siglo IV (y con más razón, creemos, en períodos anteriores), de una clase de ciudadanos comerciantes e industriales, opuesta a la clase de los propietarios de tierras. Hay en Atenas, además de los que venden directamente parte del producto de su trabajo agrícola o artesanal, una categoría de comerciantes que no son más que comerciantes, puros intermediarios; pero se trata más bien de un comercio al por me-

nor: pequeños tenderos que tienen un puesto o instalan su tenderete en el ágora. Por el contrario, los testimonios que nos dan a conocer las grandes fortunas de los que podríamos llamar, como lo hace Parain, empresarios esclavistas, demuestran que éstas incluyen casi siempre, junto a los talleres, el dinero líquido y los créditos, la posesión de bienes raíces. Dada la importancia que, desde el punto de vista del estatuto cívico, tiene la tierra, resulta inimaginable que un ciudadano que disponga de vastos recursos financieros no sea al mismo tiempo un propietario de tierras. Si por casualidad no tiene tierra, podemos estar seguros de que la adquirirá, porque la tierra posee prestigio y virtud y es ella la que confiere al ciudadano una dignidad, un peso y un rango que el dinero líquido no le proporciona.

Es necesario, además, considerar en qué van a parar, en el marco de la ciudad, la mayor parte de los beneficios del empresario esclavista. No hay en la Antigüedad capital industrial. Los beneficios no son reinvertidos en la empresa. Las herramientas siguen siendo primitivas y esencialmente las fuerzas productivas están constituidas por la mano de obra humana de los esclavos. En estas condiciones la mayor parte del excedente ganado por los empresarios revierte a la colectividad ciudadana en forma de liturgias que alimentan el tesoro público y sirven para sufragar los gastos comunes del Estado: fiestas civiles y religiosas, finanzas militares y construcción de edificios públicos. Marx ha demostrado que en las sociedades donde las fuerzas productivas están poco desarrolladas y la producción mercantil es aún restringida, la moneda no desempeña el mismo papel ni tiene las mismas formas que en una economía más desarrollada. Mientras la circulación monetaria continúe siendo meramente metálica y mientras el dinero, conservando su carácter local y político, funcione como moneda de cuenta y como numerario (instrumento de circulación) [20], y no todavía como moneda de

[20] «Lo mismo que el dinero de cuenta, el dinero, en cuanto moneda, adquiere un carácter local y político, habla diversas lenguas nacionales y viste los uniformes de distintos países. La esfera dentro de la cual circula el dinero como moneda se diferencia, por ende, de la circulación general del mundo de las mercancías en su condición de circulación mercantil interna, circunscrita por los límites de una comunidad». *Contribución a la crítica de la economía política*, p. 95. Sobre el papel y la significación de las monedas de la ciudad, cf. E. Will, «De l'aspect étique de l'origine grecque de la monnaie», *Revue Historique*, 1954, pp. 209 ss.; «Réflexions et hypothéses sur les origines du monnayage», *Revue Numismatique*, 1955, pp. 5-23 y finalmente, C. M. Kraay, «Hoards, small change and the origin of coinage», *The Journal of Hellenic Studies*, 1964, pp. 79-91.

crédito [21] y moneda universal [22], la acumulación de la riqueza sólo podrá producirse en la esfera de la circulación simple y bajo la forma muy característica del atesoramiento: «La actividad mediante la cual se forma el tesoro es, por una parte, la de sustraer dinero a la circulación por medio de ventas constantemente reiteradas y, por la otra, el simple acopio, la acumulación» [23].

Si en la Antigüedad todo el mundo atesora —ya que los tesoros se encuentran esparcidos y dispersos por el conjunto del territorio y no concentrados en los bancos [24] como hoy—, esta colocación del dinero fuera de la circulación se ve compensada por un movimiento inverso que Marx, según su costumbre, analiza como antropólogo al mismo tiempo que como economista. Dado que, desde su punto de vista, los hechos económicos no son sino relaciones entre los hombres, relaciones que no cesan de transformarse, su estudio es inseparable de lo que podríamos llamar una tipología diferencial de los comportamientos económicos [25]. El atesorador que pretende salvar su dinero ocultándolo y enterrándolo, para acumular sin cesar, es el mismo hombre que se ve impulsado también a mostrarlo a los ojos de los demás, a lucir su riqueza ante el público [26]. Es en forma

[21] «El dinero de crédito pertenece a una esfera superior del proceso social de la producción y se regula en virtud de leyes enteramente diferentes [que la moneda de circulación]». *Contribución a la crítica de la economía política,* p. 104.

[22] «Así como la plata y el oro en cuanto dinero son, por definición, la mercancía general, así adquieren en el dinero mundial la correspondiente forma de existencia de la mercancía universal [...]. Se tornan realidad como concreción material del tiempo de trabajo general, en la medida en que el intercambio de materiales de los trabajos reales rodea el globo terráqueo [...]. Así como el dinero se desarrolla para convertirse en dinero mundial, así el poseedor de mercancías se desarrolla para convertirse en cosmopolita». *Ibid.,* pp. 142-43.

[23] *Ibid.,* p. 122; cf. también pp. 123-24, donde Marx señala que el atesoramiento juega un papel mayor allí donde «el valor de cambio no se ha adueñado aún de todas las relaciones de producción».

[24] «En los países de circulación puramente metálica, o que se hallan en una fase no desarrollada de la producción, los tesoros se hallan infinitamente fragmentados y dispersos a través de toda la superficie del país, mientras que en países de desarrollo burgués se concentran en los depósitos bancarios». *Ibid.,* p. 126.

[25] «La incesante ampliación del valor, a la que el atesorador persigue cuando procura salvar de la circulación al dinero (*sozein* [salvar] es uno de los términos característicos de los griegos para la acción de atesorar), la alcanza el capitalista, más sagaz, lanzándolo a la circulación una y otra vez». *El capital,* libro I, p. 187.

[26] «Si en ciertas fases de la producción el poseedor de mercancías oculta su tesoro, toda vez que ello puede ocurrir con seguridad siente el impulso de presentarse como *rico hombre.* Se recubre de oro a sí mismo y a su casa». *Contribución a la crítica de la economía política,* p. 124.

de gastos suntuarios y, en la ciudad donde el lujo individual está en principio proscrito, mediante dádivas generosas en beneficio de la comunidad cívica, como una gran parte del dinero vuelve al circuito de la circulación. Por intermedio de la ciudad, cuyo tesoro público sirve para retribuir funciones judiciales y políticas accesibles a todos, e incluso para financiar algunas distribuciones de numerario entre los más pobres, se lleva a cabo un cierto reparto del plusproducto entre la masa de los ciudadanos.

Se comprende entonces que Parain en su exposición y Claude Mossé en su obra hayan podido uno y otra presentar la lucha de clases entre ciudadanos como un conflicto entre ricos y pobres. A primera vista, la fórmula puede sorprender: no parece de inspiración marxista. La pertenencia a una clase no depende de la riqueza, ni de la renta, sino del lugar en las relaciones de producción. ¿Cómo puede un marxista hablar de una clase de ricos y una clase de pobres? Si en efecto la fórmula parece inaplicable a la sociedad contemporánea, sin embargo parece la única capaz de definir correctamente la situación creada en el ocaso de la ciudad griega, cuando los conflictos entre ciudadanos se entablan esencialmente alrededor del mismo problema: ¿quién se beneficiará de este reparto del plusproducto por intermedio de las instituciones de la ciudad? En este momento, la masa de los ciudadanos a los que diversifica la multiplicidad de sus estatus económicos se encuentra polarizada en dos campos contrarios: el grupo de los que, no teniendo nada o muy poco, quieren utilizar las formas del Estado para extraer de los ricos el máximo de impuestos y el de los propietarios, cualquiera que sea el origen de su fortuna, que están decididos a resistir.

En este esquema general, ¿dónde hay que situar la oposición entre los esclavos y sus propietarios libres? ¿Qué forma reviste la lucha de los primeros y qué peso tiene en la evolución social? En el plano de los hechos, parece imponerse inequívocamente al historiador de Grecia una conclusión, al menos por lo que se refiere a los períodos arcaico y clásico a los que he querido limitarme. La oposición entre los esclavos y sus propietarios no aparece nunca como la contradicción principal. En las luchas sociales y políticas en las que se enfrentan con tal violencia los hombres de aquella época, jamás figuran los esclavos como grupo social homogéneo, jamás actúan como una clase con un papel específico en la serie de conflictos que forman la trama de la historia de las ciudades. No podemos extrañarnos de

eso, porque las luchas de clases se entablan y desarrollan en un marco sociopolítico del que, por definición, los esclavos están excluidos. Se puede decir que a lo largo de este período no es nunca directamente en el plano de las luchas sociales y políticas donde se expresa la oposición de los esclavos a su amos.

Desde este punto de vista, tenemos que reflexionar sobre lo que significa una fórmula como la de Aristóteles, este testigo al que Marx prestaba tanta atención. Aristóteles ve en el esclavo un instrumento animado. A los ojos del griego, la humanidad del hombre no es separable de su carácter social; y el hombre es un ser social en cuanto ser político, como ciudadano. Al estar fuera de la ciudad, el esclavo está fuera de la sociedad, fuera de lo humano. No tiene otro ser que el de un instrumento productivo. Entre esta imagen del esclavo, reducido a la condición de un simple útil animado, y el papel menor desempeñado por los esclavos como grupo social en la historia real, hay una relación dialéctica. Mientras el sistema de la ciudad clásica permanezca vivo en sus estructuras económicas, sus instituciones y sus formas de pensamiento, los esclavos no constituirán en ninguna parte una fuerza social activa y unida, un grupo de hombres solidarios que intervenga en la escena de la historia para orientar el curso de los acontecimientos en un sentido conforme con sus intereses y sus aspiraciones. Por lo demás, es bien sabido que la masa de esclavos no formaba un grupo tan homogéneo como a veces nos sentimos tentados de imaginar. Además de la variedad de los orígenes étnicos, de la diversidad de las lenguas, que levantaban ya bastantes barreras, las condiciones reales de trabajo y de vida acusaban, tras la aparente identidad del estatuto jurídico, considerables diferencias. ¿Qué hay de común entre un esclavo doméstico, como los que saca a escena la comedia nueva, o un esclavo que dirige, en lugar y en nombre de su amo, una empresa artesanal, y los que padecían encadenados en las minas de Laurio? ¿Qué entre un esclavo agrícola, un preceptor en una familia rica y un empleado en la administración del Estado?

¿Quiere esto decir que la oposición entre los esclavos y sus propietarios no desempeñó un papel esencial en la evolución de las sociedades antiguas? De ningún modo. Pero esta oposición no adoptó la forma de una lucha concertada, operante al nivel de las estructuras sociales y políticas. Se manifestó en conductas individuales de rebelión; a veces, cuando las circunstancias externas y las vicisitudes de la guerra lo permitieron, en fugas colectivas; pero siempre se trataba de escapar a la condición servil, no de modificar el estado social en favor del grupo del

que los esclavos se sentían miembros. De hecho la oposición se desarrolló en otro plano y en él tuvo un papel decisivo: la resistencia de los esclavos —en su conjunto, como grupo social— a sus amos se manifiesta al nivel de las fuerzas productivas, estas fuerzas productivas de las que los esclavos constituyen precisamente lo esencial en el contexto técnico-económico de la Grecia antigua. En este plano, la oposición de los esclavos y sus propietarios revestirá, al generalizarse el empleo de la mano de obra servil, el carácter de contradicción fundamental del sistema de producción esclavista. En efecto, en este sistema en el que el progreso técnico se encuentra bloqueado en su conjunto o al menos fuertemente frenado, la extensión de la esclavitud aparece como el único medio de desarrollar las fuerzas productivas. Pero, al mismo tiempo, la oposición de los esclavos a sus amos, su resistencia y su inevitable mala voluntad en la ejecución de las tareas fijadas, contrarrestan este progreso, imponiéndole, desde el punto de vista del rendimiento, límites cada vez más estrechos, mientras que, en el plano de la cantidad de las fuerzas productivas, la multiplicación del número de esclavos no puede continuar indefinidamente sin poner en peligro el equilibrio del sistema social. Por tanto, puede admitirse que a partir de un cierto estadio, la oposición entre los esclavos y quienes los utilizan se convierte en la contradicción fundamental del sistema, aun si, como dice Parain, no aparece como la contradicción principal.

Estas observaciones preliminares han sido a la vez muy largas y muy insuficientes. Tenían sobre todo por objeto recordar que no puede utilizarse sin precaución, para aplicarlo sin más al mundo antiguo, el aparato conceptual elaborado para el estudio de la sociedad contemporánea. Frente a la economía clásica, Marx afirma rotundamente el carácter histórico de las categorías económicas que emplea en su análisis de la sociedad moderna, donde adoptan la forma desarrollada en que hoy las conocemos. Marx piensa que estas categorías proporcionan la clave para la comprensión de la evolución social en su conjunto. Pero también proclama que estas categorías no son esencias eternas; no han existido siempre. Por tanto, es necesario abstenerse de proyectarlas pura y simplemente sobre las sociedades no capitalistas: pueden no encontrarse en ellas o aparecer bajo formas diferentes de las que revisten en el marco del capitalismo industrial. Cuando utilizamos las nociones de clase y lucha de clases para aplicarlas al mundo antiguo, debemos igualmente desconfiar de los anacronismos y permanecer fieles a la inspiración profundamente histórica del marxismo.

## 2. LA GUERRA DE LAS CIUDADES[1]

Para los griegos de la época clásica, la guerra es natural. Organizados en pequeñas ciudades igualmente celosas de su independencia e igualmente deseosas de afirmar su supremacía, ven en la guerra la expresión normal de la rivalidad que preside las relaciones entre los Estados, inscribiéndose la paz, o más bien las treguas, como tiempos muertos en la siempre renovada trama de los conflictos.

Por lo demás, el espíritu de lucha que opone entre sí a las ciudades no es sino un aspecto de una fuerza mucho más amplia que actúa en todas las relaciones humanas y hasta en la naturaleza misma. Entre los individuos y entre las familias, como entre los Estados, en los concursos de los juegos, en los procesos de los tribunales y en los debates de la asamblea, como en el campo de batalla, el griego reconoce, bajo los diversos nombres de *Pólemos*, *Eris* y *Neikos*, esta misma fuerza de enfrentamiento que Hesíodo sitúa en el origen del mundo y Heraclito celebra como padre y rey de todo el universo.

Esta concepción agonística del hombre, de las relaciones sociales y de las fuerzas de la naturaleza, tiene profundas raíces no sólo en el *ethos* heroico propio de la epopeya, sino también en las prácticas institucionales donde podemos reconocerla como una prehistoria de esta guerra política que emprenden las ciudades.

Hasta el establecimiento de una organización judicial como la que la *polis* instituye para arbitrar y regular en nombre del Estado las relaciones entre los diversos grupos familiares, no hay una frontera clara que separe la venganza privada de la guerra en sentido propio. Entre los vengadores que toman represalias para hacer pagar un crimen de sangre, un robo de ganado, un rapto de mujeres y una expedición guerrera, la diferencia depende de la amplitud de los medios y de la extensión de las solidaridades movilizadas, pero los mecanismos so-

[1] Este texto se publicó como introducción al volumen colectivo *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne,* bajo la dirección de J.-P. Vernant, París y La Haya, Mouton, 1968.

ciales y las actitudes psicológicas son similares. «La *vendetta* —puede escribir Glotz— es una guerra, como la guerra es una serie indefinida de *vendette*»[2]. Por ello, la guerra no aparece todavía en este contexto como el tipo de institución que rige las relaciones de fuerza entre los Estados, sino como un aspecto más de los intercambios interfamiliares, una de las formas que reviste el comercio entre grupos humanos, a la vez asociados y opuestos.

Algunos rasgos del vocabulario, que subsisten todavía en la época clásica, son sugerentes a este respecto. El enemigo, ἐχθρός, se opone al amigo, φίλος, al que su valor de posesivo aproxima al latín *suus*. El *philos* es en principio para un individuo su pariente[3] próximo; y el modelo de la *philía* se ve realizado en el estrecho círculo familiar donde hijos, padres y hermanos se sienten en cierta manera idénticos los unos a los otros, perteneciéndose recíprocamente[4]. El enemigo es el forastero, ξένος; ahora bien, este mismo término de *xenos* se aplica al huésped acogido en el hogar para establecer de casa a casa un comercio de hospitalidad[5]. Una ambigüedad similar encontramos en el término ὀθνεῖος. La palabra designa al extraño por oposición a los parientes. Así Platón distinguirá dos clases de conflictos: la discordia, *stasis*, y la guerra, *pólemos*. *Stasis* se refiere a quien

---

[2] G. Glotz, *La solidarité de la famille dans le droit criminal en Grèce*, París, 1904, p. 92.

[3] Cf. Aristóteles, *Poética*, 1453b, 19-22.

[4] Aristóteles, *Etica a Nicómaco*, 1161b, 27-30: «Los padres aman a sus hijos porque se reconocen en ellos (pues al proceder de ellos, son, en cierta manera, otros ellos mismos, otros, sin embargo, porque existen fuera de ellos)...; los hermanos se aman entre sí porque tienen su origen en los mismos seres: la identidad de su relación con éstos los hace idénticos entre sí..., son en cierta manera un mismo ser aunque subsistan en individuos separados». Y más generalmente la definición del *philos* como un *alter ego*: «ἔστιν ὁ φίλος ἄλλος αὐτός», *ibid.*, 1166a.

[5] Cf. las observaciones de E. Benveniste, «Don et échange dans le vocabulaire indo-européen», *L'Année Sociologique*, 3.ª serie, 1951 (1948-1949), pp. 13-14, a propósito del latín *hostis*. La ambigüedad de *xenos* resulta especialmente evidente en un término como *dorýxenos*, que es el tema de la 17.ª *Cuestión griega* de Plutarco. En los tiempos antiguos las gentes de Mégara no formaban todavía una sola ciudad, vivían en aldeas repartidas en cinco grupos diferentes, que, a veces, se hacían entre sí una guerra ἡμέρως καὶ συγγενικῶς. El que hacía un prisionero lo conducía a su casa, le ofrecía sal, lo invitaba a su mesa y después le devolvía la libertad. Por su parte el antiguo cautivo no dejaba jamás de satisfacer su rescate y se convertía para siempre en el *philos* de su vencedor. Por eso no se le llamaba *doriálotos*, cautivo de la lanza, sino *dorýxenos*, huésped de la lanza. Como señala W. R. Halliday en su *Comentario a las Cuestiones griegas* (Oxford, 1928, p. 98), en la tragedia ática *dorýxenos* se emplea con un sentido diferente: aliado en la guerra.

es οἰκεῖον καὶ ξυγγενές, pariente y de origen común; *pólemos* a quien es ἀλλότριον καὶ ὀθνεῖον, diferente y extranjero[6]. Pero ὀθνεῖος designa además una relación de alianza entre familias. Este es un término que Eurípides emplea varias veces para indicar el estatuto de Alcestis en la familia de su marido[7].

Así, Ares y Afrodita, *Pólemos y Philia, Neikos y Harmonía, Eris y Eros* pueden aparecer en las estructuras del panteón, en las narraciones legendarias y en las teorías de los filósofos, como parejas de fuerza opuestas pero estrechamente unidas, presidiendo estas instituciones complementarias que forman la guerra y el matrimonio durante todo el tiempo en que la venganza privada y el intercambio de mujeres se ejercen en el mismo marco de relaciones interfamiliares. El don de una hija es un medio de pagar el precio de la sangre, la *poiné*. El matrimonio pone fin a la *vendetta* y transforma a dos grupos enemigos en aliados unidos por un pacto privado de paz: la *philotes*. El procedimiento de la *philotes* descansa en el intercambio solemne de juramentos entre las dos partes. *Horkoi, spondai,* instituyen una especie de parentesco ficticio entre dos grupos hasta entonces opuestos. El intercambio de mujeres tiene el mismo efecto. Para reconciliarse con Anfiarao, Adrasto le da a su hermana Erifila, ὅρκιον ὡς ὅτε πιστόν[8]. Además, el término *philotes* —que en la época clásica podrá servir aún para designar un pacto público de alianza entre ciudades[9]— se aplica muy especialmente a la unión del hombre y la mujer. Como potencia religiosa, *Philotes* preside junto con Afrodita el comercio sexual.

Ares, dios de la guerra, al perdonar a Cadmo, asesino de su hijo, le da como esposa a Harmonía, la hija que ha tenido él con Afrodita. Todos los dioses asisten a este matrimonio llevando regalos. Su presencia confiere a esta reconciliación, en la que tiene su origen la ciudad de Tebas, una dimensión cósmica[10]. Pero en la narración de las bodas de Cadmo y Harmonía, como en la de los esponsales de Peleo y Tetis, en tantos aspectos semejantes, el tema del regalo de la discordia (collar de Erifila, manzana de *eris*) demuestra que si la guerra encuentra su término en el matrimonio, el matrimonio es también origen de la

---

[6] *República,* V, 470bc; *Cartas,* VII, 322a; cf. también Iseo, IV, 18.

[7] *Alcestis,* 532-33, 646.

[8] Píndaro *Nemeas,* IX, 16-17.

[9] Cf. Aristófanes. *Lisístrata,* 203, la κύλιξ φιλοτησία utilizada en una parodia de pacto internacional, con las observaciones de G. Glotz, *op. cit.,* página 157.

[10] Cf. F. Vian, *Les origines de Thèbes, Cadmos et les Spartes,* París, 1963, pp. 118 ss.

guerra que hace renacer y resurgir. Desde la perspectiva de los griegos, no es posible aislar, ni en el tejido de las relaciones humanas ni en la textura del mundo, las fuerzas del conflicto de las de la unión.

Ciertas prácticas cultuales, que se mantendrán a través de toda la historia griega, dan fe de esta íntima solidaridad entre enfrentamiento y asociación. Los llamados ritos de combates ficticios [11] entrañan con frecuencia una significación guerrera, pero los hay que desbordan el ámbito propiamente militar y cuyo alcance parece más general: en el mismo momento en que el grupo, reunido con ocasión de la fiesta, afirma su unidad, las luchas rituales traducen las tensiones sobre las que reposa su equilibrio, la confrontación entre los diversos elementos de que está constituido. La fiesta griega no implica solamente actitudes de comunión entre los participantes; la lucha es uno de sus componentes sociales y psicológicos esenciales. Los combates enfrentan unas veces a mujeres contra mujeres o a hombres contra hombres, otras al elemento femenino contra el elemento masculino de la población [12], otras a diferentes clases de edad y otras, por último, en el interior de una misma generación, especialmente cuando la pubertad le ha hecho abandonar la infancia para integrarse en la comunidad social, a las diversas unidades territoriales, tribales y familiares. Estos combates, que no son siempre puramente ficticios —a veces exigen que corra la sangre— [13], utilizan otras armas que las propias de la guerra, la mayoría de las veces piedras y bastones. Según el contexto cultual, los protagonistas humanos y las divinidades interesadas, los combates podrán tener una función apotropaica y purificatoria, un valor fecundador como en las *litobolias* de Trecén y Eleusis [14], o una finalidad guerrera, como esos combates a puñe-

---

[11] Sobre los combates ficticios, cf. H. Usener, *Archiv für Religionswissenschaft*, 7 (1904), pp. 297 ss.; *Kleine Schriften*, Leipzig, 1913, IV, pp. 432 ss.; M. P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung*, Leipzig, 1906, pp. 402-8 y 413 7.

[12] Cf. L. Gernet, *Le génie grec dans la religion*, París, 1932, pp. 52-54.

[13] En la época de las *Katagogias* de Efeso, en una atmósfera de licencia carnavalesca, las luchas se desarrollaban a garrotazos entre participantes enmascarados; todas las plazas de la ciudad quedaban inundadas de sangre (*Actas de Timoteo*, ed. Usener, Progr. Bonn, 1877, p. 11, 1; Focio, *Bibli.*, Cod. 254). En Antioquía, el 7 de Artemisio, culminaba la fiesta de la diosa: «con la sangre derramada en el curso de los pugilatos; había tantos luchadores como *phylai*, tribus, en la ciudad: un luchador por cada tribu» (*Libanio*, I, Artemis, 236 R.); cf. M. P. Nilsson, *op. cit.*, p. 417 Compárese con las *Hybrísticas* de Argos, en relación con el tema del combate femenino y el Ares de las mujeres.

[14] Litobolias de Trecén, en honor de Damia y Auxesia; Paus, II, 32, 2;

tazos en que se enfrentan en el Platanistas, tras el sacrificio de un perro a Enialio, las dos *moirai* de efebos espartanos[15]. Pero en todo caso y cualquiera que sea su orientación, el rito tiene un valor de integración y cohesión sociales. A través de las luchas y competiciones, el grupo vive la experiencia de su solidaridad, como si en él los lazos sociales se estrechasen siguiendo las mismas líneas que marca el juego de las rivalidades. Después de la muerte de Alejandro, bajo el reinado de Filipo V, en un momento de inquietud en que el ejército macedonio está dividido y enfrentado, se celebran dos órdenes de ritos que significan a la vez lustración y unificación[16]: primero se hace desfilar a todo el ejército entre la cabeza y los cuartos traseros de un perro sacrificado, cortado en dos partes; después, se organiza, bajo la dirección de los *regii iuvenes duces*, de los dos hijos del rey, un combate ficticio en el que el ejército se divide en dos campos. El enfrentamiento, señala Tito Livio siguiendo a Polibio, fue de una violencia que recordaba a los verdaderos combates salvo en que las armas estaban prohibidas. Si bien las circunstancias prestaban a la lucha ritual un aspecto más dramático que de costumbre debido a la rivalidad de los dos jóvenes príncipes, se trataba, con toda probabilidad, de una ceremonia anual, las Ξανθικά, celebrada en el mes Ξανθικός[17].

---

sobre la *balletýs* de Eleusis: *Himno Hom. a Deméter*, 265 ss.; Hesiquio, s. v. βαλλητύς; Ateneo, 406 d. y 407 c.

[15] Pausanias, III, 14. 8; 20, 8.

[16] Tito Livio, XL, 6; cf. M. P. Nilsson, *op. cit.*, pp. 494-95. El valor de unión y reconciliación del rito que, al permitir que las rivalidades se expresen en forma de juego, opera la *catharsis*, se subraya en XL, 7: al final del combate ficticio, los dos grupos antagonistas deben reunirse normalmente para celebrar juntos un banquete (*benigna invitatio*) y acabar con lo que pudiera quedar de agresividad mediante bromas amistosas (*hilaritas iuvenalis, iocosa dicta*). El profundo sentido del rito se revela en la observación de Demetrio: «Quin comisatum ad fratrem imus et iram eius, si qua exicertamine residet, simplicitate et hilaritate nostra lenimus?».

[17] Hesiquio, s. v. Ξανθικά; cf. Souda (= Polibio, XXII, 10, 17), s. v. ἐναγίζων: «ἐναγίζουσι οὖν τῷ Ξανθῷ οἱ Μακεδόνες καὶ καθαρμὸν ποιοῦσι σὺν ἵπποις ὡπλισμένοις». Sobre este mes macedonio, cuya forma correcta es Ξανδικός, y que se sitúa al comienzo de la primavera, al iniciarse la estación militar, cf. Jean M. Kalleris, *Les anciens Macédoniens. Etude linguistique et historique*, I, pp. 237-8. Es evidentemente el mismo rito de los *Xanthiká o Xandiká* del que habla Plutarco, *Vida de Alejandro*, 31. El episodio demuestra que el combate ficticio tiene también una significación ordálica y oracular. Uno de los dos bandos en que se reparten los combatientes está considerado como representante de Alejandro y el otro de su enemigo Darío. Es necesario que, sin engaño, gane el «partido de los buenos». La semejanza con las prácticas lacedemonias es tanto más sorprendente cuanto que la lucha de los efebos en el Platanistas va

Se siente entonces la tentación de compararla con el combate de Ξάνθος y Μέλανθος, que, según se decía, las *Apaturias* atenienses conmemoraban cada año en el mes de octubre. P. Vidal Naquet ha sabido captar bien en nuestras fuentes lo que éstas dejan entrever de las *Apaturias*[18]: fiesta de fratría en la que, en el momento de la pubertad y después del voto favorable de los *phráteres*, los adolescentes atenienses eran inscritos por sus padres es el registro de los miembros del grupo. Pero parece que esta integración en la fratría se realizaba al término de un período de latencia en el curso del cual el efebo, con toda su clase de edad, era separado de la sociedad y enviado a las regiones «salvajes» de la frontera para someterse allí a un entrenamiento militar que constituía una especie de iniciación al estado de guerrero al mismo tiempo que al de miembro de la comunidad.

¿Implicaron siempre y en todas partes en la Grecia antigua los ritos masculinos de adolescencia, con sus combates ficticios, este doble valor de iniciación guerrera y de integración social gracias a la cual el muchacho entraba a la vez en la vida militar y en la vida pública? ¿O es necesario, como hace Louis Gernet[19], dejar un margen, en los medios campesinos, a iniciaciones de otro tipo, orientadas más bien al matrimonio que a la guerra? Me parece que a este problema pueden hacerse dos clases de observaciones. En primer lugar se advertirá que en diversos momentos, en particular en la época de la reforma hoplítica, cuando la función guerrera se extendió a nuevas capas del campesinado, se utilizaron y adaptaron antiguos ritos agrarios con fines de iniciación y adiestramiento militar. Este es manifiestamente el caso de Esparta, donde el culto de Artemis *Orthia*, con la flagelación de los jóvenes, aparece integrado en todo el sistema de pruebas que constituyen la *agogé* lacedemonia con el fin de seleccionar buenos ciudadanos guerreros. El ejemplo espartano es tanto más llamativo cuanto existe en esta misma ciudad, al lado de Artemis *Orthia*, una Artemis *Korythalia*, patrona también de la juventud, pero manifiesta-

---

precedida de un combate entre dos jabalíes que representan a una y otra *moira*. El resultado de esta batalla animal prefigura la victoria de uno de los dos bandos.

[18] Cf. «La tradition de l'hoplite athénien», *Problèmes de la guerre*, páginas 161-181.

[19] L. Gernet, «Frairies antiques», *Anthropologie de la Grèce antique*, pp 21-61, y especialmente pp. 34-45. «Structures sociales et rites d'adolescence dans la Grèce antique», *Revue des Etudes grecques*, 1944, t. LVII, páginas 242-8.

mente ajena al dominio de lo bélico [20]. En segundo lugar, si los ritos de iniciación significan para los muchachos el acceso a la condición de guerrero, para las muchachas, unidas a ellos en estos mismos ritos y con frecuencia sometidas también a un período de reclusión, las pruebas iniciáticas tienen el valor de una preparación a la unión conyugal. En este plano se advierten también el vínculo y a la vez la polaridad entre los dos tipos de instituciones. El matrimonio es a la muchacha lo que la guerra al muchacho: para ambos, marcan la realización de su respectiva naturaleza, al salir de un estado en que cada uno participa aún del otro. Por eso una muchacha que rechaza el matrimonio, renunciando al mismo tiempo a su «feminidad», se encuentra en cierta manera situada en el campo de la guerra, para convertirse paradójicamente en el equivalente de un guerrero. Esto es lo que se constata, en el plano del mito, con personajes femeninos del tipo de las Amazonas [21] y, en el plano religioso, con diosas como Atenea: su estatuto de guerrera va unido a su condición de *parthenos,* que ha hecho voto perpetuo de virginidad. Incluso puede decirse que esta desviación con respecto al estado normal de la mujer, hecha para el matrimonio y no para la guerra, así como con respecto al estado normal del guerrero, reservado al hombre y no a la mujer, concede a los valores guerreros, cuando se encarnan en una muchacha, su máxima intensidad. En cierto modo dejan de ser relativos y estar limitados a un sexo para convertirse en «totales».

Por eso los combates ficticios en que las adolescentes de una misma clase de edad se enfrentan como *guerreras* tienen el único fin de ponerlas conjuntamente a disposición del grupo con vistas a sus intercambios matrimoniales. Tienen además el valor de una demostración de virginidad: las muchachas que sucumben en los combates se denuncian a sí mismas como falsas vírgenes. En uno de los lugares en que situaba la tradición griega el nacimiento de Atenea *Tritogéneia* [22] —el lago Tritonis, en Libia—, en una fiesta anual, una muchacha, la más bella cada vez, era revestida con la panoplia hoplítica, el casco corintio y la armadura griega, como homenaje a la diosa. Representando a la virgen guerrera Atenea para la joven generación que alcanzaba la madurez, daba ritualmente la vuelta al lago en un

[20] Sobre el culto de Artemis *Korythalia,* divinidad curótrofa, cf. M. P. Nilsson, *op. cit.,* pp. 128-9.
[21] Cf. Diodoro Sículo, III, 69-70.
[22] Esquilo, *Euménides,* 292; Pausanias, I, 14, 6; VIII, 26, 6; IX, 33, 7; Escoliasta Apol. Rodas, I, 109; Diodoro Sículo, V, 72.

carro de guerra. Después, todo el grupo de las *parthenoi*, divididas en dos campos, luchaban entre sí con piedras y bastones; las que morían de sus heridas eran llamadas ψευδοπαρθένοι, falsas vírgenes [23]. Si las falsas *parthenoi* se descubren así en la prueba guerrera en que mueren, el joven guerrero puede revelar su auténtica naturaleza bélica a través de una apariencia de *parthenos*. Tal es el caso de Aquiles, educado como una muchacha, entre las muchachas y vestido de muchacha, o el de aquel otro guerrero, feroz adorador de la lanza, sobre la que pronuncia sus juramentos y a la que reverencia más que a los dioses: su nombre, Partenopeo, revela suficientemente su aspecto de joven virgen [24]. Por lo demás, para cada sexo, la iniciación que lo realiza en su calidad específica de hombre o mujer puede implicar, a través del cambio ritual de vestimenta, la participación momentánea en la naturaleza del otro sexo, en cuyo complemento se convertirá al separarse. Las iniciaciones guerreras de los muchachos recurren normalmente a disfraces femeninos, del mismo modo que en Esparta la joven casada, en el primer día de sus bodas, lleva vestimenta de hombre [25].

Esta complementariedad de la guerra y el matrimonio que se expresa en el pensamiento religioso y que hemos creído reconocer también en las prácticas institucionales ligadas a la venganza privada desaparece con la ciudad. En primer lugar, porque los matrimonios se contraen en general entre familias de una misma ciudad, pues la *polis* reserva normalmente a sus ciudadanos las mujeres de que dispone. Así una ley de Pericles exigirá, para el reconocimiento del derecho de ciudadanía, ser de origen ateniente tanto por parte de padre como de madre. Encerrado en los límites de un solo Estado, el campo de los intercambios matrimoniales no coincide ya con el de la guerra que se entabla entre Estados diferentes. En segundo lugar, las unidades familiares se encuentran reagrupadas en la *polis* en el seno de una comunidad que no solamente las rebasa, sino que define otro plano: los lazos políticos, que unen entre sí a los

---

[23] Heródoto, IV, 180 y 189. Sobre las relaciones de los hechos libios con la gesta de Atenea, cf. F. Vian, *La guerre des Géants. Le mite avant l'époque hellénistique*, París, 1952, pp. 265 79.

[24] Esquilo, *Siete contra Tebas*, 529-44; Eurípides, *Fenicias*, 145-50; 1153-1161.

[25] Plutarco, *Vida de Licurgo*, 15, 5. Parece que en Argos la mujer, en la noche de bodas, debía llevar una falsa barba para dormir con su marido. Sobre el cambio de vestimenta y sus significados, cf. Marie Delcourt, *Hermaphrodite. Mythes et rites de la bisexualité dans l'Antiquité classique*, París, 1958.

ciudadanos, son de otra naturaleza y tienen otro objeto que las relaciones de parentesco. El matrimonio es un asunto privado, dejado a la iniciativa de los cabezas de familia en el marco de las reglas matrimoniales reconocidas. La guerra es un asunto público, de incumbencia exclusiva del Estado; decidirla y librarla no podría ser quehacer de individuos, familias o grupos particulares. Es la ciudad quien la entabla y la entabla como tal, como entidad política. La política puede definirse como la ciudad vista desde dentro, la vida pública de los ciudadanos entre sí, en lo que les es común más allá de los particularismos familiares. La guerra es la misma ciudad con su rostro vuelto hacia el exterior, la actividad del mismo grupo de ciudadanos enfrentados esta vez con algo distinto de ellos, con lo extranjero, es decir, por regla general, con otras ciudades.

En el modelo de ciudad hoplítica, el ejército no forma ya un cuerpo especializado, con sus técnicas particulares y sus formas propias de organización y mando, como tampoco la guerra constituye un dominio aparte que exija otras competencias y otras reglas de acción distintas de la vida pública. No hay ejército profesional, ni mercenarios extranjeros, ni categorías de ciudadanos dedicados especialmente a la carrera de las armas. La organización militar se inscribe sin cesura en la prolongación exacta de la organización cívica. Los estrategos, que ejercen el mando, son los más altos magistrados civiles, elegidos como todos los otros, sin que se exija de ellos una experiencia particular en el arte de la guerra. La formación de los hoplitas exige, sin duda, una disciplina de maniobra que supone un aprendizaje, pero éste se adquiere en el gimnasio, en el marco de una *paideia* cuyo valor es más general: Pericles podrá sostener como una verdad evidente que los atenienses, para hacer la guerra, no necesitan someterse a ningún adiestramiento ni asimilar las técnicas militares [26]. Según él, el éxito en el campo de batalla parece reposar en las mismas virtudes que aseguran en la paz el prestigio de la ciudad de Atenas. Para entablar un conflicto, preparar una expedición guerrera, trazar un plan de campaña, la decisión es tomada en la Asamblea por el conjunto de los ciudadanos, siguiendo los procedimientos ordinarios, al término de un debate público. Poco importa que el enemigo sea alertado y se pierda el factor sorpresa. Si la «estrategia» de los griegos, para dar a este término su sentido actual, ignora una noción tan importante a nuestros ojos como es el secreto militar [27], es por-

---

[26] Tucídides, II, 39, 1 y 4.

[27] Aún en el siglo IV, en la *Poliorcética* de Eneas, el secreto interviene

que pertenece al mismo universo del discurso que caracteriza a todo el pensamiento político de los antiguos. Por eso no sería exacto definir la guerra de las ciudades en los siglos VI y V como la continuación, por otros medios, de la política de los Estados. La homogeneidad del guerrero y el político es, por lo demás, completa. Varias de las colaboraciones de *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne* insisten en ello con razón: el ejército es la asamblea popular en armas, la ciudad en campaña, como, a la inversa, la ciudad es una comunidad de guerreros y los derechos políticos sólo pertenecen plenamente a aquellos que pueden costear su equipo de hoplitas. Admitir que las cosas de la guerra pueden así discutirse libremente en común, que se puede razonar sobre ellas o, lo que es lo mismo, ofrecer de ellas, después de ocurridas, al modo de Tucídides, una historia inteligible, es aplicar a las operaciones militares el modelo de una lógica del discurso, concebir los enfrentamientos entre ciudades como luchas retóricas en la Asamblea. En el juego político cada facción asegura su predominio por su superior poder de persuasión. Si en la prueba guerrera la fuerza de las armas puede reemplazar el peso de los argumentos es porque son potencias del mismo tipo, porque aspiran igualmente a coaccionar y dominar al otro: la primera realiza sobre el terreno y el plano de los hechos lo mismo que la otra consigue en la Asamblea sobre el ánimo de los oyentes. Un discurso bien argumentado puede ahorrar una guerra, como en Tucídides la victoria en el campo de batalla zanja un debate que primero se expresó en boca de los estrategos enemigos en dos discursos antitéticos [28].

Esta transparencia de la guerra con respecto al *logos* político, en donde la *tyche* constituye el único elemento opaco a la inteligencia, guarda también relación con el hecho de que las ciudades en conflicto no buscan tanto aniquilar al adversario, o destruir su ejército, como hacerle reconocer, en el curso de una prueba regulada como un torneo, la superioridad de su fuerza. La guerra está limitada en el tiempo: la campaña se desarrolla normalmente en la primavera para acabar antes del invierno. Aparte de las operaciones menores de hostigamiento en el territorio enemigo, los golpes de mano para destruir sus cosechas, o los asedios para los que la infantería está mal equipada, la batalla decisiva se libra en un terreno escogido, un

---

al nivel táctico de las operaciones: es una estratagema de guerra y no un rasgo general que caracterice a la dirección de la guerra como tal.

[28] J. de Romilly, *Histoire et raison chez Thucydide*, París, 1956, páginas 148-174.

*pedion,* donde pueden desplegarse las dos falanges de infantes pesadamente pertrechados. En el choque de sus líneas de hoplitas, los dos ejércitos adversarios, con el impulso, la disciplina y la firmeza relativa de los combatientes, dan la medida de la potencia y la cohesión, la *dýnamis,* de las comunidades cívicas que se enfrentan. En principio no hay por qué perseguir al enemigo; es necesario y suficiente haber deshecho sus líneas, haberse hecho dueños del terreno, haberle obligado a pedir permiso para recoger a sus muertos, haber edificado un trofeo. El tratado de paz sólo tendrá que consagrar ese superior poder de *kratein* que una de las partes habrá demostrado frente a la otra en el campo de batalla.

Esquema ideal, ciertamente, que los historiadores no dejarán de matizar, pero que como modelo teórico fija los rasgos propios de la guerra entre ciudades, traza su fisonomía característica. Para que el juego de la guerra funcione según estas reglas, se requieren una serie de condiciones que la historia no realizó ni mantuvo juntas más que durante un breve período de tiempo. Sin embargo, la coherencia del sistema y su solidaridad con el universo social e intelectual de la *polis* le confieren un valor ejemplar; este modelo de guerra permanecerá aún vivo en la memoria incluso cuando en los conflictos haya cambiado todo o casi todo: las técnicas, el marco social y nacional y los objetivos de la lucha.

Uno de los componentes esenciales de esta guerra política es la preeminencia casi exclusiva como útil militar de la infantería pesada, formada en falange. En *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*[29], Marcel Detienne demuestra, apoyándose en los datos arqueológicos obtenidos por P Courbin, que la reforma hoplítica no fue el producto de una brusca transformación de las técnicas de combate ni se debió tampoco al empleo de infantes en una formación cerrada que hubiera sido hasta entonces enteramente desconocida. En este plano hay indudables continuidades con el mundo homérico Si, a pesar de ello, es sorprendente el contraste entre el mosaico de duelos que libran en Homero los buenos conductores de carros, campeones de los dos ejércitos, y la disciplina colectiva que preside el combate de los hoplitas, es porque la reforma militar no es separable de todas las innovaciones que en el plano social, político y mental trae consigo la ciudad. Se puede hablar aquí de una cesura que inaugura otro sistema de vida colectiva al mismo tiempo que una configuración nueva de la guerra. Al extender al con-

[29] «La phalange: Problèmes et controverses», pp. 119 142.

junto de los pequeños propietarios campesinos que forman la comunidad cívica los privilegios militares de la aristocracia, la ciudad absorbe la función guerrera; integra en su propio universo político ese mundo de la guerra que la leyenda heroica exaltaba separándolo de la vida ordinaria. Las actividades guerreras pierden sus rasgos específicos y funcionales. El personaje del guerrero, como tipo humano, desaparece. O, más exactamente, viene a confundirse con el del ciudadano, que hereda de él su prestigio y confisca, trasponiéndolos, algunos de los valores que encarnaba el guerrero, pero rechaza todo el lado inquietante del personaje, su aspecto de *hybris*, que, junto a otros, destacan los mitos de guerreros estudiados por F. Vian[30]: delirio e insolencia del hombre que, al consagrarse totalmente a la guerra y no querer conocer más que la guerra, se coloca a sí mismo fuera de la sociedad.

Sin embargo por mucho que la ciudad se esfuerce por negar a las prácticas militares un estatuto especial, la guerra no deja de tener sus propias exigencias: el empleo de la violencia tiene su lógica. La falange no está adaptada más que a un tipo de terreno y a una forma de combate bien definidos. La práctica del ciudadano soldado que se costea su equipo de hoplita limita peligrosamente el número de infantes disponibles. Se impondrá la necesidad de ampliar el reclutamiento de la infantería pesada para movilizar todos los recursos humanos de los que la ciudad puede disponer. Será también necesario diversificar el dispositivo militar según los escenarios de las operaciones: así se crearán una infantería ligera y cuerpos de caballería y de arqueros. Sobre todo la guerra naval, cuyo desarrollo y cuyas formas describe J. Taillardat[31] y cuya importancia para una ciudad como Atenas es determinante, obliga a considerar las empresas bélicas bajo una nueva luz. Lo que cuenta en el combate naval es la capacidad de maniobra de las tripulaciones, con lo que ésta implica de entrenamiento, experiencia e invención; son también las disponibilidades financieras del Estado que comparte con los trierarcas la responsabilidad de construir y equipar las embarcaciones y pagar el sueldo de las tripulaciones. La guerra de asedio y el progreso de la poliorcética no ponen sólo en entredicho el equipamiento, la organización y la táctica de los ejércitos, sino también la concepción misma de la guerra que será diferente según la importancia relativa que la ciudad otorgue en su defensa al territorio rural y a la aglome-

---

[30] «La fonction guerrière dans la mythologie grecque», *ibid.*, pp. 53-68.
[31] *Ibid.*, pp. 183-192.

ración urbana, con todo lo que esta elección implica en cuanto al equilibrio de sus fuerzas sociales y a la orientación de sus actividades económicas [32]. Construcción de murallas, prioridad dada a la flota y control de las islas y las rutas marítimas: en la *polis* urbanizada de tipo ateniense, vuelta hacia el mar, del que dependen su avituallamiento y su poderío, el espíritu de empresa de los ciudadanos contrasta con el tradicionalismo militar de las ciudades «territoriales» como Esparta; los aspectos financieros y económicos de la guerra adquieren entonces más relieve y la *techne* que Pericles podía descuidar cuando sólo concernía a la batalla de los hoplitas encuentra su desquite en otros dominios del combate. Así, todo conspira para provocar una tecnificación y una especialización crecientes de lo militar. La guerra tiende a constituirse como una actividad aparte, una función separada, bajo la forma de un arte que posee en sí mismo su finalidad y sus medios, un oficio que exige especialistas a todos los niveles, en el mando y en la ejecución. Desde el siglo IV reaparece el mercenariado. La guerra habrá dejado de ser «política» en el pleno sentido del término incluso antes de que la *polis* haya desaparecido del escenario de la historia.

Para que la guerra sea política no basta, en efecto, con que existan ciudades. Es necesario también que formen todas juntas un sistema organizado en el que cada unidad, libre de escoger aliados y adversarios, pueda jugar su propio juego en la competición general por la hegemonía. Es en el seno de este conjunto en donde se entablan los conflictos, desarrollándose la guerra en el marco de un mundo griego que, incluso en su enfrentamiento, integra a las ciudades en una comunidad unida por la lengua, la religión, las costumbres, las formas de vida social y los modos de pensar. El *xenos* no es alguien radicalmente diferente, al que se combate como se caza a una fiera por ser extranjero a cuanto constituye la civilización, por situarse fuera de la humanidad; ni siquiera el bárbaro es realmente esto para el griego. El *xenos* es un interlocutor en el comercio social; incluso en el odio que se le profesa, sigue estando próximo por los dioses que venera, los santuarios que frecuenta y los usos y normas que comparte. Las ciudades en guerra son «rivales», pero no hay rivalidad más que entre semejantes que reconocen los mismos valores, se miden por los mismos criterios y aceptan participar en el mismo juego. Por no recoger aquí sino los aspectos religiosos de los conflictos, se advertirá que los griegos no quieren, como los hebreos, destruir los dioses de los adversa-

[32] Cf. Y. Garlan, «Fortifications et histoire grecque», *ibid.*, pp. 245-260.

rios, ni como los hititas o los romanos, atraerlos a su lado haciendo desertar del enemigo a sus fuerzas religiosas. Dado que los dioses son comunes a los dos campos, se les invoca como árbitros garantes de las reglas que una y otra parte deben respetar por igual. En este sentido la guerra de las ciudades prolonga los enfrentamientos familiares de la *vendetta*. Antagonismo y solidaridad, lucha y pacto no son separables en ella.

Bajo su forma de competición organizada, que excluye tanto la lucha a muerte para aniquilar al ser social y religioso del enemigo como la conquista para integrarlo enteramente, la guerra griega clásica es un *agón*. Se parece a los grandes juegos panhelénicos donde la rivalidad, siguiendo un guión análogo en muchos aspectos, se ejerce en un plano pacífico. Quienes toman parte en los juegos se enfrentan en nombre de las mismas ciudades que combaten en la guerra. La identidad de los protagonistas y la homología de estructura de las dos instituciones son las dos caras alternativamente presentadas de un mismo fenómeno social: toda operación militar debe suspenderse mientras dure la celebración de los juegos. Entre los combates ficticios que dan a la agresividad en el seno de un grupo una forma ritualizada, los concursos que oponen entre sí a los diversos elementos de una comunidad cívica particular, los grandes juegos que reúnen a todas las ciudades griegas en una misma competición y, por último, la guerra, hay suficiente continuidad como para que a veces se pase de una forma a otra [33]. Si prestamos crédito a los historiadores griegos, algunos conflictos entre ciudades, en el transcurso del siglo VI, pudieron ser solucionados de común acuerdo mediante el procedimiento del duelo entre campeones o mediante torneos organizados entre unidades de élite constituidas por igual número de combatientes [34]. Recuerdo de los tiempos «homéricos» sin duda, pero recuerdo que subraya el parentesco de la justa guerrera no solamente con los juegos sino también con unas prácticas del derecho o, más exactamente, como dice L. Gernet, del pre-derecho. El combate, entonces, sólo utiliza la fuerza de las armas como un medio de «prueba» en un proceso de tipo ordálico en el que se deja en manos de las potencias sobrenaturales la decisión de emitir un juicio. Del mismo modo que el *agón* judicial, del que toma sus formas más arcaicas, el pleito guerrero supone, si no un tribunal y unas leyes como en el derecho de la ciudad,

---

[33] Cf. Angelo Brelich, *Guerre, agoni e culti nella Grecia arcaica*. Bonn, 1961.

[34] Heródoto, I, 82; V, 1; Diógenes Laercio, I, 74; Estrabón, 357.

al menos un juez, aunque sea divino, cuya autoridad reconocen las dos partes, y unos procedimientos de decisión a los que ambas aceptan igualmente someterse. En la polémica que las divide, las ciudades se afirman solidarias de un sistema común que las coloca en posición de exacta simetría, como los litigantes ante el tribunal o las familias que llevan sus diferencias ante un árbitro. Bien entendido que no hay allí nada que se asemeje a un derecho internacional: por definición, el ámbito del derecho es interno a cada ciudad. Pero las creencias religiosas y las tradiciones sociales de los griegos —designadas con el mismo término de *nomoi* que se aplica precisamente a las leyes cívicas— son lo bastante fuertes como para imponer sus normas tanto en la guerra como en la paz. Desde este punto de vista, la guerra y la paz no constituyen dos estados radicalmente opuestos, el comienzo de las hostilidades no inaugura una ruptura completa con el estatuto de derecho anterior, el abandono de las reglas admitidas en las relaciones entre los grupos, la entrada en un mundo religioso enteramente diferente. La guerra no es ni puede ser *anomía*, ausencia de reglas. Por el contrario, se desarrolla detro del marco de las normas aceptadas por todos los griegos, precisamente porque estas normas no surgen del derecho propio de cada *polis* —y porque no existe, como en Roma, una juridización de la guerra—, sino de este conjunto de prácticas, valores y creencias comunes en las que la Hélade se reconoce como comunidad única, compuesta de diversas ciudades siempre más o menos enfrentadas y rivales en la paz, pero también siempre más o menos solidarias y asociadas en la guerra.

También aquí este cuadro sólo es cierto dentro de unos límites. En primer lugar, porque la guerra jamás está confinada dentro de las fronteras del mundo griego y, en particular, porque la invasión persa, por la vasta coalición que suscita, prepara aquella hegemonía de Atenas que rápidamente se transforma en una dominación impuesta por la fuerza. Desde entonces, Grecia, dividida en dos campos antagónicos, entabla una lucha cuyo objetivo, cuya escala y cuya forma no son ya los mismos. Como señala J. de Romilly[35], fue todo el sistema de las reglas antiguas el que se desmoronó en la guerra del Peloponeso. Ya antes el equilibrio era necesariamente inestable, pues reposaba sobre la tensión entre la voluntad hegemónica de los diversos Estados y el ideal de autonomía al que ninguna ciudad podía renunciar sin negarse a sí misma. Fuera de las alianzas ocasio-

---

[35] *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne,* pp. 207-220.

nales, los reagrupamientos se establecían en anfictionías creadas, como la de Delfos, en torno a un santuario. La unión era posible en el plano religioso, pero no en un marco político. La misma tensión se expresa al nivel propiamente ideológico: por un lado las leyes comunes a toda Grecia, τὰ τῶν Ἑλλήνων νόμιμα; por otro, la noción, formulada con más o menos claridad, de que al ser cada ciudad soberana, el *arché* que le confiere la victoria le da sobre el enemigo un poder casi absoluto de *kratein*, de tratarlo como propietario, de disponer de él a su antojo y esclavizarlo en caso de necesidad. Sin embargo, P. Ducrey hará constar que, a pesar de las violencias muchas veces ejercidas, las reglas no escritas son en conjunto lo bastante fuertes como para imponer límites al tratamiento de los vencidos [36]. No son respetadas siempre. Pero su influencia se manifiesta hasta en las violaciones de que son objeto: el malestar, a veces el arrepentimiento de los culpables y la indignación general suscitada por el crimen, prueban de modo suficiente la fuerza que conservan las reglas del juego que, por acuerdo tácito, presiden las luchas entre las ciudades.

Así, la guerra griega se nos presenta a la vez como un sistema que tiene una profunda coherencia y como un fenómeno histórico estrechamente localizado en el espacio y el tiempo, ligado a demasiados condicionamientos particulares y marcado por demasiadas tensiones internas para que su equilibrio pudiera mantenerse mucho tiempo. El sistema se disgrega para dar nacimiento a aquella guerra helenística que ha descrito P. Lévêque [37]: la palabra es la misma, los dioses invocados no han cambiado, subsiste la falange y las tradiciones militares de Grecia parecen vivas aún, pero es otra realidad guerrera la que hace su aparición en un mundo transformado. Ejércitos de mercenarios al servicio de príncipes, reclutados para labrar y conservar imperios que desde este momento reúnen a los más diversos pueblos: la guerra, separada de la política, pierde el estatuto que tenía en la ciudad de los hoplitas. Ocupa en la vida social un lugar muy distinto del anterior.

¿Cómo se constituyó en el curso del siglo VII este sistema, cuya destrucción podemos seguir a través de los testimonios de los historiadores antiguos y de otros documentos escritos? ¿De qué instituciones guerreras procedía? ¿Qué innovaciones técnicas y sociales trastornaron las más antiguas tradiciones militares de

[36] *Ibid.*, pp. 231-243.
[37] *Ibid.*, pp. 261-287.

los griegos para dar nacimiento a este tipo de guerra política y de guerrero ciudadano cuyo modelo hemos intentado trazar? Para responder a estas preguntas, sólo tenemos fuentes indirectas, llenas de lagunas y equívocas. Ahora disponemos de tablillas en lineal B, algunas de las cuales se refieren a la organización militar de Cnosos y Pilos. Pero la luz que proyectan sobre diversos aspectos de la guerra micénica suscita más cuestiones de las que resuelve. Nos obliga a mirar con ojos nuevos, con ojos críticos, documentos tan venerables como los poemas homéricos, sin autorizarnos por ello a formular afirmaciones rotundas. Entre el universo guerrero micénico y aquél cuyo cuadro nos ofrece Homero ¿existe una concordancia o incluso una continuidad real? En caso contrario, ¿dónde situar las rupturas, cómo determinar la amplitud de las distorsiones? La dificultad es tanto mayor cuanto que no pueden compararse sin precaución unos documentos administrativos con una obra de poesía épica. El mundo homérico sólo tiene unidad al nivel de la creación literaria. El análisis histórico hace aparecer en él inmediatamente, primero en la lengua, pero también, por lo que se refiere a los campos que nos interesan, en el armamento, los modos de combate y el estatuto social y psicológico del guerrero, estratos diversos más o menos compatibles, cuya colocación siguiendo una perspectiva temporal depende precisamente de la concepción que se tenga de las relaciones de la obra homérica con el mundo micénico, mundo que es a la vez el objeto inmediato del poema y su transfondo histórico, alejado del autor por varios siglos de tradición oral. Nadie mejor que M. Lejeune podía hacer el balance de la documentación micénica, ni nadie mejor que G. S. Kirk podía desenredar la madeja del testimonio homérico[38]. A esta investigación, realizada en una doble dirección, es evidentemente necesario añadir el punto de vista de la arqueología: todos los datos de hecho, todos los *realia* de que disponemos en lo que concierne a la guerra en épocas remotas, han sido recogidos en una clara y convincente puesta al día por P. Courbin[39]. Pero no habríamos considerado la cuestión en toda su complejidad si para completar el cuadro no hubiéramos añadido a esta difícil investigación una cuarta perspectiva. Hablando de la China antigua, M. Granet acostumbraba a decir que en cierto sentido la leyenda es más

---

[38] M. Lejeune, «La civilisation mycéenne et la guerre», *Problèmes de la guerre...*, pp. 31 51; G. S. Kirk, «War and the warrior in the Homeric poems», *ibid.*, pp. 93-117.

[39] *Ibid.*, pp. 69-91.

verdadera que la historia. Le tocaría a F. Vian asomarse a los mitos de guerreros que se desarrollaron alrededor de los grandes centros aqueos y que jamás dejaron de vivir en la memoria de los griegos. Al perfilar la fisonomía del combatiente legendario y al fijar su lugar en las cofradías, unas veces integradas en la sociedad y otras al margen de la vida común, F. Vian aborda el problema de la clase militar, su papel y su especificidad [40] al nivel del pensamiento social y de las representaciones colectivas.

Teniendo en cuenta todas las piezas de este cuádruple rompecabezas, se enfrenta M. Detienne al problema crucial de la reforma hoplítica: la práctica del combate en formación cerrada, que parece en principio patrimonio de una élite militar, lleva, en el nuevo marco de la ciudad, a integrar por entero la guerra en la política y conferir al personaje del guerrero el rostro del ciudadano [41]. Dos contribuciones en cierto modo simétricas prolongan su estudio. M. I. Finley demuestra cómo en Esparta la aparición del hoplita y la transferencia de la función militar del *laós* al conjunto de los *Iguales* se insertan en una reorganización del sistema social lacedemonio lo bastante completa y profunda como para que pueda ser llamada la revolución del siglo VI. A través de la *agogé,* pieza maestra del sistema que utiliza con nuevos fines los antiguos ritos de iniciación, toda la ciudad de Esparta se hace entonces organización militar, selección y entrenamiento guerreros, espíritu de lucha y de rivalidad a todos los niveles, al mismo tiempo que obediencia y disciplina. Pero este ejército, mantenido en permanente estado de tensión y ejercicio, está dirigido menos hacia el exterior que hacia el interior; es más un vasto aparato policíaco cuyo papel es proteger un orden interior siempre amenazado que un instrumento de conquistas en el extranjero. El uso de este instrumento en la guerra y los éxitos que le procura su superioridad en el combate de infantería, se volverán finalmente contra él y entrañarán la destrucción del modelo del Estado guerrero [42].

Como contrapartida, Pierre Vidal-Naquet, partiendo del cuadro de la organización militar ateniense a finales del siglo IV, muestra cómo la tradición hoplítica, manifiestamente superada en un estado democrático predominantemente urbano, sobrevive y reaparece en las instituciones en el mismo momento en que,

---

[40] *Ibid.,* pp. 53-68.
[41] *Ibid.,* pp. 119-142.
[42] *Ibid.,* pp. 143-160.

en las reflexiones teóricas de los filósofos, la ideología de la función guerrera especializada intenta responder a los problemas suscitados por la evolución de la estrategia militar y por la crisis de la ciudad[43].

No es cuestión de seguir detalladamente la trama de las diversas contribuciones cuyos temas acabamos de recordar para situarlas en la arquitectura de conjunto de una investigación sobre la guerra en Grecia. Estos estudios son demasiado ricos para que puedan resumirse brevemente y su trazado es demasiado firme para que ello sea necesario. Nosotros sólo nos proponemos esbozar en unas pocas líneas el problema que constituye el hilo conductor de toda esta parte de la investigación.

Hemos dicho que la guerra representa el estado normal en las relaciones entre las ciudades. Sin embargo, esta presencia, natural y necesaria, reviste también la forma de una ausencia, puesto que la guerra no constituye ya en la vida social un dominio aparte, con sus instituciones y sus agentes especializados, sus valores, su ideología y su religión, sino que se confunde con la vida común del grupo tal y como se expresa en las estructuras del Estado. La guerra no solamente está sometida a la ciudad, al servicio de la política, sino que es política, se identifica con la ciudad, puesto que el agente guerrero coincide con el ciudadano, que se manifiesta como guerrero en tanto que es un agente político con capacidad de arreglar, junto con otros, los asuntos comunes del grupo.

Esta absorción del fenómeno guerrero en la esfera «cívica» es tanto más sorprendente cuanto se produce en uno de los pueblos indoeuropeos que como sabemos concebían la sociedad como un conjunto en el que la guerra ocupa un lugar importante, pero claramente delimitado[44]; todo lo que atañe a la guerra, por lo que se refiere a los dioses como por lo que se refiere a los hombres, se organiza como una función especializada, apareciendo el guerrero como un tipo de hombre aparte, sometido a un entrenamiento, un *drill*, poseedor de una fisonomía particular, unos poderes, una manera de actuar y una ética y dotado de un estatuto social y de una psicología diferenciados.

Grecia, en este punto, no parece ser la excepción de la regla. La presencia en el panteón de un dios tan estrictamente con-

---

[43] *Ibid.*, pp. 161-181.

[44] Es necesario recordar aquí los trabajos de G. Dumézil y, muy especialmente, para el problema que nos ocupa, *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, París, 1956.

sagrado a los combates como Ares, el papel en las luchas divinas por la soberanía de colectividades míticas como la de los Gigantes, con la que hay que relacionar las cofradías legendarias de guerreros especializados, los Σπαρτοί en Tebas, los flegios en Orcómeno, autorizan a pensar, según F. Vian, que los griegos compartieron la ideología de la función guerrera. Cuando Platón, según Hipodamo, se pronuncia a favor de una clase militar que viva atrincherada en la Acrópolis, segregada de los elementos «productores» de la comunidad para consagrarse exclusivamente a las actividades guerreras, responde ciertamente a preocupaciones de política y estrategia contemporáneas, pero, de acuerdo con una determinada imagen de Esparta, entronca, más allá del ideal hoplítico y en parte contra él, con una tradición guerrera que permanecía viva en las leyendas de los héroes.

¿Qué testimonios nos aporta la historia sobre el estatuto de esta clase militar en la época micénica y cómo explicar que en Grecia, al contrario que en otras civilizaciones, la función guerrera que encarnaba este grupo se eclipsara hacia el siglo VII?

Junto a la infantería, el ejército micénico disponía de un contingente de carros que dependía militar y económicamente del rey, puesto que cada jefe de equipo recibía del palacio como dotación reglamentaria un carro, dos caballos y dos piezas de coraza. Nuestros documentos no nos permiten precisar el estatuto social de estos caballeros, que debían ser bastante diestros en la conducción del carro ligero para dirigirlo en terrenos accidentados, desplegarse en orden de batalla, cargar, perseguir al enemigo, combatir en plena carrera, saltar y volver a subir en marcha. Pero la comparación con otros pueblos que, en la segunda mitad del segundo milenio, desarrollaron igualmente el uso militar del ejército de carros es esclarecedora. Se encontrarán al final del volumen, en un apéndice a *Problèmes de la guerre en Grèce*, los elementos de esta comparación entre China (J. Gernet), Mesopotamia (B. Cassin y P. Garelli) y Grecia (M. Detienne)[45]. Cualesquiera que sean las diferencias en los modelos de carros utilizados, en la composición y el armamento de los equipos y en la táctica de combate, ciertos rasgos comunes unen a las sociedades en las que el ejército de carros representa un elemento característico. Son Estados poderosos, lo bastante centralizados como para concentrar en las mismas manos los medios técnicos, económicos y administrativos que re-

[45] *Problèmes de la guerre..., op. cit.*, apéndice. Para los hititas, véase el estudio de Albrecht Goetze, «Warfare in Asia Minor», *Iraq*, vol. XXV, 2, 1963, pp. 124-30.

quieren la construcción, el almacenamiento, la reparación y el reparto de un numeroso contingente de carros. Los hombres de los carros forman, dentro del ejército y dentro del país, una aristocracia cuyo estatuto está estrechamente vinculado a su actividad militar. Poseer caballos y montar un carro implican a la vez un modo de vida, dedicado esencialmente a la caza y a la guerra, y una preeminencia social. El caballo es un animal noble, cuya posesión, cría y adiestramiento son privilegio de una minoría. El carro es un objeto de prestigio, hecho para el desfile tanto como para el combate. Su manejo, por otra parte, supone un aprendizaje difícil, una habilidad de profesionales. Allá donde existía una clase guerrera, el ejército de carros no pudo sino reforzar su especialización; allá donde no existía, los carros debieron de contribuir a formarla. La lealtad de esta clase al soberano revistió formas diversas. Pero, de modo general, puede decirse que el empleo masivo de los carros como arma de combate supone siempre, para la casta guerrera, una dependencia con respecto del príncipe, tanto más fuerte cuanto mayor sea el dominio del sistema de economía palatina sobre la vida del país. En todos los casos conocidos, es el palacio el que proporciona los carros a los combatientes, lo que no implica necesariamente un ejército permanente, establecido en una guarnición. El carro es frecuentemente objeto de regalo: su presencia en las tumbas de los guerreros prueba que el caballero podía disponer de él hasta en la muerte. Ofrecido así por el soberano, el carro simboliza los privilegios que reconoce el rey al beneficiario, pero implica como contrapartida para este último una obligación de servicio con respecto al donante. El juramento que los combatientes del ejército hitita prestan al comenzar la campaña ante el rey los compromete de manera unilateral: consagra el lazo de fidelidad personal del guerrero hacia aquél que no es sólo jefe de ejército sino también soberano del reino. Se opone por ello muy claramente al pacto de *philotes* que, en Homero, se sella con el intercambio de juramentos, comprometiéndose cada jurante solidariamente, en su nombre y en el de sus *philoi,* para el tiempo que dure la expedición. Así Aquiles podrá, al principio de la *Ilíada,* retirarse de la coalición del mismo modo que había entrado en ella, con toda la tropa de sus *hetairoi.* Otros cambios parecen acompañar a esta transformación del juramento militar, del *horkos,* que reúne en un mismo ejército a grupos de guerreros diferentes. A partir de este momento el equipamiento militar ya no está centralizado; ni los caballos, ni los carros, ni las corazas son proporcionados a los combatientes por ningún palacio. Todos ellos son *ktémata,*

bienes privados. Los caballos son el orgullo de sus propietarios. Carros y corazas se fabrican a expensas del guerrero para su propio uso. La antigua dependencia económica y militar de los conductores de carros con respecto al soberano, al *anax*, no sobrevive, por tanto, al derrumbamiento de los reinos micénicos. A esta mayor autonomía de la aristocracia guerrera que ya no está sometida, como antes, al poder de un Estado centralizado, corresponde en el plano militar la desaparición del ejército de carros como arma de combate. El relato de Homero excluye no sólo el empleo de los carros en línea, para cargar contra el enemigo y arrollarlo, sino incluso la lucha individual del guerrero desde lo alto de su carro, en marcha o parado; el vehículo no es ya un arma de combate, sino un simple medio de transporte al mismo tiempo que un símbolo de prestigio social que marca la pertenencia de un héroe a la élite guerrera. Esta élite se desplaza en carro, lo que le proporciona evidentemente más movilidad, pero combate siempre a pie. Así no hay modo de escapar a la contradicción que señala G. S. Kirk. Si los carros desempeñan efectivamente el papel que Homero les asigna, deberían entonces mantenerse en la retaguardia, ya que su misión es la de conducir hasta las líneas de combate a los jefes de la guerra tal y como, en la época arcaica, hacían los caballos de los *hippeis*, al menos hasta la creación de un cuerpo especializado de caballería. Pero si los carros maniobraban delante de las líneas, según dice Homero, debería ser entonces para cargar en masa, a la manera de los hititas o los asirios, o, al menos, para combatir de carro a carro, a la manera de los chinos, y no simplemente para desplazarse de uno a otro punto del campo de batalla, lo que les expondría casi sin defensa a los golpes del enemigo.

Nunca se insistirá lo bastante en la importancia del doble fenómeno del que da fe, con su propia confusión, el texto de Homero: por un lado, la supervivencia del carro, símbolo del estatuto social privilegiado del que continúa gozando una aristocracia especializada en la guerra y fiel al ideal heroico; por otro, la completa desaparición del ejército de carros como institución militar característica de un Estado centralizado. Si la aristocracia militar libra la batalla a pie, se comprende que sea en su seno, como sugiere M. Detienne, donde se desarrolla la práctica del combate en formación cerrada. La primera falange pudo reunir a un pequeño grupo de combatientes de élite y asegurar a estos especialistas de la guerra la supremacía en los trabajos de Ares. Pero la falange implicaba una transformación radical de la ética guerrera: en lugar de la hazaña indivi-

dual, la disciplina colectiva; en lugar del *menos*, del estado de furor guerrero, el autodominio, la *sophrosyne*. La falange hacía posible también, en el contexto de las luchas sociales del siglo VII, el acceso de la antigua infantería (esos hombres del *demos*, esos *laoi agroiotai* que Homero opone a los *konroi* y a los *aristoi*) a todos los privilegios que su superioridad militar, simbolizada por el carro y los caballos, había reservado hasta entonces sólo a los *hippeis* y a los *heniochoi*. En efecto, con la falange la panoplia del guerrero se reduce a este equipo hoplítico, que los pequeños propietarios campesinos pueden costearse lo mismo que los propietarios de caballos. Por último, la falange realiza en el campo de batalla el modelo de un grupo humano en el que cada uno es igual al otro y no pretende ser más que esto. El ideal de *isotes*, de *homoiotes*, con su corolario, el derecho de *isegoría*, de libertad de expresión en la asamblea militar, en un principio privilegio de una élite de combatientes, ligados entre sí por la *pistis* que sellan los juramentos recíprocos, podrá extenderse a otras categorías sociales, a todos los que combatían, al conjunto de los ciudadanos. Los valores aristocráticos y guerreros no mueren, pues, con la ciudad: pierden sus rasgos específicos, se eclipsan en la misma medida en que es la ciudad la que se hace toda ella aristocracia, élite militar.

Para que la función guerrera se integre en la *polis* y desaparezca, se necesita, pues, primero, que se afirme en su autonomía, que se libere de su sumisión a un tipo de Estado centralizado que implica un orden jerárquico de la sociedad, una forma «mística» del poder soberano. Entonces podrán elaborarse, en el mismo seno de los grupos guerreros, las prácticas institucionales y las formas de pensamiento que conducirán a una nueva forma de Estado: la *polis* pasa a ser simplemente τὰ κοινά, los asuntos comunes del grupo, solventados entre iguales en un debate público. Si en su familia y sus asuntos privados cada griego sigue siendo hegemónico, como un rey con respecto a sus súbditos, en la ciudad, en la vida pública, debe reconocerse un hombre diferente, isonómico, como lo son los combatientes de la falange que, cada uno en su puesto, participan por igual en el combate. La aparición con la ciudad de un plano propiamente político, que se superpone a los lazos de parentesco, a las solidaridades familiares y a las relaciones jerárquicas de dependencia, aparece así como la extensión al conjunto de la comunidad de un modelo de relaciones igualitarias, simétricas y reversibles desarrollado en gran medida en los medios guerreros.

Cuando decimos que en la época de la ciudad la política absorbe la función militar, esto significa efectivamente que la

hace desaparecer, pero también que prolonga sus prácticas y su espíritu en sus instituciones. De ahí esta tensión, esta oscilación que Claude Mossé ilustra con dos ejemplos históricos, precisos y significativos: por un lado, el ejército no es nada más que la ciudad misma; pero, por otro, la ciudad no es nada más que una tropa de guerreros[46].

---

[46] «Le rôle politique des armées dans le monde grec à l'époque classique», *Problèmes de la guerre*, pp. 221-229.

## 3. EL MATRIMONIO[1]

¿Por qué escoger el matrimonio en una investigación que se refiere a la época arcaica? Por dos razones hemos creído conveniente un estudio sobre este tema. En primer lugar nos ha parecido que podría ser en el dominio de las prácticas matrimoniales donde mejor se midiera la amplitud de las transformaciones que aportan el advenimiento de la ciudad y, más concretamente en Atenas, el establecimiento de una ciudad democrática a fines del siglo VI. En segundo lugar, porque el matrimonio, tal como lo vemos funcionar en la Atenas clásica, en los siglos V y IV, no puede comprenderse sino teniendo en cuenta este trasfondo histórico, del que ciertamente se desprendió, pero del que heredó bastantes rasgos.

Hablamos, en efecto, del matrimonio griego de la época clásica como si hubiera existido una institución matrimonial con una forma jurídica única y bien definida. Basta leer los textos de los oradores para ver que en una ciudad como Atenas las cosas están lejos de ser tan simples. El estatuto de esposa legítima —ya se le dé el viejo nombre de δάμαρ, ya se empleen las expresiones más técnicas de γαμετὴ γυνή o γυνὴ ἐγγυητή— pone en juego una pluralidad de factores, ninguno de los cuales, por sí solo, constituye un criterio decisivo y de alcance enteramente unívoco.

El elemento esencial del matrimonio es en esta época la ἐγγύη. La *engye* hace de la unión de un hombre y una mujer un acto social que transciende la persona de los dos individuos implicados para comprometer a través de ellos dos hogares, dos «casas». La *engye* une la una a la otra por un acuerdo recíproco, público y solemne, sellado en presencia de testigos que pueden presentarse como garantes. Demóstenes puede citar una ley que define a los γνήσιοι, los hijos legítimos, como los que «nacen de una mujer otorgada por *engye* por su padre, su hermano consanguíneo o su abuelo paterno»[2]. Y sin embargo la *engye* no tiene valor de acto constitutivo del matrimonio. Es

---

[1] Publicado en *La parola del passato*, Roma, 1973, pp. 51-79.
[2] *Contra Estéfano*, II, 18; *Contra Leócares*, 49.

un elemento necesario, no la condición suficiente. Nos bastará recordar sobre este punto el ejemplo bien conocido del padre de Demóstenes: antes de morir promete a su mujer por *engye* a uno de sus sobrinos, al mismo tiempo que a su hija, de cinco años, a otro. Ninguno de los dos matrimonios se consumó y la *engye*, por sí misma, no produjo consecuencias jurídicas: en ninguno de los dos hubo necesidad de deshacer el lazo que habría establecido. Si no va seguida de una cohabitación de la mujer con su esposo, la *engye* no tiene ningún efecto. La misma indecisión marca el acto de entrega de la mujer por su κύριος, el pariente que tiene autoridad sobre ella para casarla. La entrega, ἔκδοσις, consiste en una transferencia de la mujer de un *kyrios* a otro, del pariente cualificado al esposo. Esta transferencia no tiene un carácter absoluto, no rompe definitivamente los lazos de la mujer con su familia de origen; vale mientras dure la cohabitación y para unos fines determinados, concretamente la procreación de hijos [3]. A la entrega de la mujer va asociada la entrega de la dote, la προίξ, práctica postsoloniana que, en la época clásica, constituye una presunción de legitimidad que atestigua que la mujer ha sido debidamente instalada por su *oikos* en la familia del cónyuge. Ni la mujer ni la dote quedan a disposición del marido. Integrada por bienes muebles, habitualmente dinero cuyo monto se fija ante testigos, se entrega al marido, pero permanece siempre ligada a la mujer a la que sigue en su carrera matrimonial como una especie de lazo con su hogar de origen. Si el matrimonio se rompe, la dote retorna, al mismo tiempo que la mujer, a aquel que la entregó o, en su defecto, a su representante: de alguna forma sigue estando disponible para un nuevo matrimonio de la mujer [4].

Este sistema puede parecer, a primera vista, bastante riguroso: la esposa legítima es aquella que ha sido otorgada, tras la *engye*, por su *kyrios*, al mismo tiempo que la dote, al marido. La *proix* es el signo tangible de la alianza entre dos casas. Por el contrario, hay concubinato cuando la mujer se instala por su propia decisión, sin que intervenga su *oikos*. En este caso

[3] Cf. las observaciones de H. J. Wolff sobre las diferencias de significación entre ἐκδιδόναι o ἐκδιδόσθαι, por una parte, y ἀποδίδοσθαι, por otra; en «Marriage law and family organization in ancient Athens», *Traditio*, II, 1944, p. 48.

[4] Sobre el régimen de la dote, cf. L. Gernet, «Observation sur le mariage en Grèce», *Revue d'Histoire du Droit Français*, 1954, pp. 472-3; y sobre todo el texto de la discusión que siguió a la comunicación de L. Gernet en el Instituto de Derecho Romano el 17 de abril de 1953. Una copia mecanografiada de este texto se encuentra en los archivos del Instituto, en la Universidad de París.

no hay matrimonio en sentido propio. Sin embargo, un texto de Iseo indica que una mujer puede ser entregada a un hombre como concubina, παλλακῆ, por aquel que desde el punto de vista familiar tiene autoridad sobre ella y puede fijar por adelantado las cantidades que deberán serle entregadas por ello [5]. La oposición entre la esposa legítima y la concubina no es pues, en este aspecto, tan marcada como parecía.

Además, la *ékdosis* y la *proíx* no son condiciones suficientes de la unión legítima, como tampoco lo era la *engye*. El matrimonio es, en primer lugar, un estado de hecho, el hecho de συνοικεῖν, cohabitar duraderamente con el esposo. En el *Contra Neera*, Demóstenes cita la ley (del 451) que prohíbe a un extranjero συνοικεῖν y παιδοποιεῖσθαι con una ateniense, lo que puede traducirse por desposar a una ateniense y tener hijos con ella [6]. Pero la concubina se distingue precisamente de la cortesana, de la ἑταίρα, por su cohabitación con un hombre. ¿Cómo distinguir la cohabitación legítima de la que no lo es? Esto no debía ser fácil: Demóstenes usa el mismo término de συνοικεῖν para definir la posición de Neera, de la que niega que esté legítimamente casada, aunque viva con Estéfano.

Se pueden utilizar expresiones como συνοικεῖν κατὰ τοὺς νόμους o κατὰ τὸν θεσμόν, cohabitar legítimamente, que se oponen a συνοικεῖν παρὰ τὸν νόμον [7], contra la ley. Pero este *nomos* se reduce a la afirmación de que Neera no es la *gyné* de aquél con quien comparte la casa, que él la ha llevado a su casa como *pallaké* (παλλακὴν ἔχειν ἔνδον) [8]. Esto es lo que haría falta probar, pero sólo puede inferirse con ayuda de indicios, de τεκμήρια. Nada expresa tan bien la ambición de trazar una línea clara de separación y hasta una oposición completa entre la esposa legítima y la concubina y, a la vez, la imposibilidad de conseguirlo, como las observaciones de Demóstenes en el mismo discurso. «El estado de matrimonio consiste, afirma, en procrear hijos para sí, τὸ γὰρ συνοικεῖν τοῦτ' ἔστιν, ὅς ἂν παιδοποιῆται» [9], y prosigue: «Las cortesanas las tenemos para el placer; las concubinas para las atenciones de todos los días, τῆς καθ' ἡμέραν θεραπείας τοῦ σώματος; las esposas para tener hijos legítimos, παιδοποιεῖσθαι γνησίως, y como fieles guardianas de los asuntos de la casa.» Distinción retórica y que nada significa en el plano de las instituciones. Cortesana y placer: es

[5] Iseo, III, *Sucesión de Pirro*, 39.
[6] *Contra Neera*, 16-7.
[7] *Ibid.*, 118 y 13; *Contra Leocares*, 49.
[8] *Contra Neera*, 118.
[9] *Ibid.*, 122.

fácil entender lo que quiere decir Demóstenes. Esposa legítima y procreación de hijos: tampoco hay mayor dificultad. Pero ¿y la *pallaké*? ¿Qué hay que entender por esa θεραπεία τοῦ σώματος a la que estaría dedicada? En el *Gorgias*, Platón emplea la misma expresión para designar la gimnasia y la medicina [10]. Este no debe ser el sentido en el que lo entiende Demóstenes y cabe sospechar que a falta de una definición válida de la concubina escogió precisamente esta fórmula porque no quería decir nada preciso. Además, en el *Contra Aristócrates*, cita el orador una ley de Solón o de Dracón que afirma que un hombre tiene derecho a matar a otro al que sorprenda en su casa «en flagrante delito con la esposa (*dámar*), su madre, su hermana, su hija o con la *pallaké* que haya tomado para tener hijos libres, ἐπ' ἐλευθέροις παισίν» [11]. El texto de esta ley ha sido objeto de muchos comentarios. Nosotros examinaremos tres aspectos. En primer lugar, la *pallaké* está colocada al mismo nivel que la *dámar* y todas las mujeres de parentesco inmediato sobre las que, en su *oikos*, el jefe de la familia tiene plena autoridad. En segundo lugar, se tiene consigo en la casa a la *pallaké* para παιδοποιεῖσθαι, para tener hijos, algo que hasta ahora definía el estado de matrimonio. En efecto, estos hijos no son γνήσιοι, pero tampoco se definen como νόθοι; se les llama ἐλεύθεροι, libres. Todo lleva a pensar que, en tiempos de Solón, los hijos nacidos de un matrimonio sin *engye*, de una unión que hoy llamaríamos informal, tenían un estatuto que, contrariamente al del siglo V, no los excluía aún de modo radical de la *anchisteía*, tanto para la sucesión como para la pertenencia a la vida religiosa y política de la ciudad [12]. Falta aún observar que en el transcurso de la guerra del Peloponeso, entre los años 411 y 403-402 (arcontado de Euclides) hubo sin duda un retorno a la anterior situación. Así se explicaría la observación de Diógenes Laercio sobre el doble matrimonio de Sócrates. El filósofo había tenido dos mujeres, la segunda, Mirto, sin dote (ἄπροικον): «Dicen algunos, señala Diógenes Laercio, que tuvo a las dos al mismo tiempo; pues, a causa de la falta de

[10] *Gorgias*, 464b.

[11] *Contra Aristócrates*, 53; cf. también Lisias, I, *Sobre el asesinato de Eratóstenes*, 30-1, y Plutarco, *Vida de Solón*, 23.

[12] Sobre la exclusión de los νόθοι de la ἀγχιστεία, cf., Iseo, VI, *Sucesión de Filoctemón*, 47; Seudo Demóstenes, XLIII, *Contra Macártato*, 51, y LVII; *Contra Eubúlides*, 30; Ateneo, 577b. Para la interpretación de los hechos, cf. H. J. Wolff, *op. cit.*, pp. 75 ss.; también W. Erdmann, *Die Ehe im alten Griechenland*, Munich, 1934, pp. 363 ss.; W. R. Lacey, *The family in classical Greece*, Londres, 1968, pp. 289 ss.; A. R. Harrison, *The law of Athens, the family and property*, Oxford, 1968, pp. 61 ss.

hombres, se había publicado un decreto que permitía a un ciudadano casarse con una ateniense y tener hijos de otra γαμεῖν μὲν ἀστὴν μίαν, παιδοποιεῖσθαι δὲ καὶ ἐξ ἑτέρας»[13] El estatuto de los hijos engendrados en estas condiciones era sin duda comparable al de los *eleútheroi* de la Atenas anterior a Clístenes. Su padre, si lo deseaba, podía solicitar su inscripción en la fratria, que tenía el derecho de aceptarlos o rechazarlos. La misma licencia fue concedida en el siglo v a Pericles para el hijo que había tenido con Aspasia y que era doblemente *nothos*, al no ser su madre legítima ni ateniense. Pericles tuvo derecho a presentarlo como hijo suyo a la fratria, dándole su nombre[14]. No encontramos, pues, en la Atenas del siglo v, una institución matrimonial perfectamente definida, sino unos tipos de unión entre los que la ciudad democrática se esfuerza por privilegiar uno con exclusión de los otros, sin llegar a darle una fisonomía jurídica enteramente clara y dejando subsistir junto a él diferentes modalidades de uniones diferentes cuyas consecuencias para la mujer y los hijos variaron según las circunstancias históricas.

Así, es necesario dar todo su valor, toda su proyección social, a la observación de Aristóteles de que no existe en griego un nombre para designar la unión del hombre y la mujer ἀνώνυμος ἡ γυναικὸς καὶ ἀνδρὸς σύζευξις[15]. Observación que aclara la advertencia general de E. Benveniste de que no existe un nombre indoeuropeo para el matrimonio[16]. Así pues, nos vemos obligados ante estas oscilaciones o incluso contradicciones a hacer referencia al pasado, un pasado en el que encontramos no el matrimonio monógamo o polígamo, sino prácticas matrimoniales diversas que pueden coexistir las unas con las otras porque responden a finalidades y a objetivos múltiples, obedeciendo el juego de los intercambios matrimoniales a reglas muy flexibles y muy libres en el marco de un comercio social entre grandes familias nobles, comercio en cuyo seno aparece el intercambio de mujeres como un medio para crear lazos de solidaridad o dependencia, para adquirir prestigio y para confirmar un vasallaje; comercio donde las mujeres desempeñan

---

[13] *Vida de los filósofos*, 2, 26. Cf. J. Pépin, *Aristote. De la noblesse* (fragmento 3), en el volumen colectivo *Aristote. Fragments et témoignages*, París, 1968, pp. 116-133.

[14] Plutarco, *Vida de Pericles*, 37, 5. Timoteo, el general ateniense, hijo de Conón, se benefició posiblemente del mismo derecho. Según Ateneo, 577 a-b, su madre habría sido una cortesana de origen tracio.

[15] Aristóteles, *Política*, I, 3. 2.

[16] E. Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, París, 1969, vol. I, cap. IV: «L'expression du mariage», pp. 239-244.

el papel de bienes preciosos, comparables a los *agálmata*, cuya importancia en la realidad social y en la mentalidad de los griegos de la época arcaica ha demostrado Louis Gernet [17].

Es en este sentido en el que puede hablarse de una cesura entre el matrimonio arcaico y el que se instaura en el marco de una ciudad democrática a fines del siglo VI ateniense. En la Atenas posterior a Clístenes las uniones matrimoniales no tienen por objeto establecer relaciones de poder o servicios mutuos entre las grandes familias soberanas, sino perpetuar las casas, los hogares domésticos que constituyen la ciudad, es decir, asegurar por la más estricta regulación del matrimonio la permanencia de la ciudad misma, su constante reproducción.

Se está de acuerdo en situar en el período soloniano o postsoloniano las medidas que establecieron la supremacía de este tipo de matrimonio «legítimo», al que de alguna manera oficializaron esforzándose por darle una base jurídica más estricta. La *engye*, como condición necesaria del matrimonio oficial, es posiblemente de origen soloniano. Antes, nos dice Aristóteles, algunas magistraturas —y cita, sin razón indudablemente, a los estrategos y los hiparcas— estaban reservadas a los que tenían hijos legítimos, nacidos de una mujer desposada, de una *gameté* [18]. Si los hijos tenidos de una mujer no legítima se hubieran visto por ello excluidos de la ciudadanía, no habría sido necesario hacer esta aclaración. Por lo demás, como indica también Aristóteles, en la época de Pisístrato figuraban entre los diacrios que formaban sus partidarios muchas gentes cuyo nacimiento no era puro (es decir, que eran *nothoi*) [19]; después de la expulsión de los tiranos, se procedió a una revisión de las listas de ciudadanía, puesto que eran numerosos los que gozaban indebidamente de los derechos políticos. Así pues, parece que fue después de Clístenes cuando se implantó realmente el sistema matrimonial cívico. Los *nothoi* se vieron entonces excluidos de la *anchisteia;* ajenos al *oikos,* su padre no podía integrarlos en ella; por eso mismo quedaban fuera de la ciudad, en el plano religioso y en el plano político [20]; seguían siendo libres, no eran *xenoi,* extranjeros en sentido estricto, pero tenían un estatuto

---

[17] L. Gernet, «Aspects mythiques de la valeur en Grèce», *Journal de Psychologie*, 1948, pp. 415-462, *Anthropologie de la Grèce antique*, París, 1968, pp. 93-137.

[18] *Constitución de Atenas*, IV, 2.

[19] *Ib.*, XIII, 5. Cf. H. J. Wolff, *op. cit.*, p. 87.

[20] Cf. Iseo, *Sucesión de Filoctemón*, 47, con la fórmula ἀγχιστεία ἱερῶν καὶ ὁσίων; cf. también Seudo-Demóstenes, *Contra Macártato*, 51: νόθῳ δὲ μηδὲ νόθῃ μὴ εἶναι ἀγχιστείαν μηθ' ἱερῶν μήθ' ὁσίων...

comparable al de los metecos. Antes es posible que tuvieran acceso a la sucesión, al menos si no existían hijos legítimos, como sucedía aún en pleno siglo V en Tegea, donde el orden de sucesión era el siguiente: primero los hijos legítimos, después las hijas legítimas, seguidamente los *nothoi* y sólo en último lugar los colaterales [21]. Si los *nothoi* hubieran estado excluidos del *oikos* por completo en tiempos de Solón no se comprende por qué este último les habría dispensado de la obligación de cuidar de sus padres ancianos [22], lo que implica su pertenencia a la familia paterna. Después de Clístenes, la diferencia entre la *gyné gameté* y la simple *pallaké,* entre los *gnesioi* y los *nothoi,* es más profunda. Esta doble oposición se ordena en sistema, puesto que para ser *gnesios* es necesario haber nacido de una *gyné gameté.* Con razón Hans Julius Wolf puede sostener que la clave de todo el sistema matrimonial ático consiste en la clara oposición que instituye entre *nothoi* y *gnesioi* [23], concibiéndose el matrimonio en el marco de la ciudad como el medio de asegurar a una casa una descendencia legítima, de hacer que el padre se prolongue en un hijo «semejante a él», salido de él, γόνῳ γεγονώς [24], de modo que ninguno de los hogares matrimoniales, que en número restringido componen la ciudad, se encuentre desierto en ningún momento. Confiriendo al matrimonoi con *engye* y *proíx* el privilegio exclusivo de procurar una descendencia auténtica, por medio de una filiación legítima, la ciudad pretende mantener a través de la sucesión de las generaciones la permanencia de sus estructuras y de su forma [25].

---

[21] Dittenberger, *Sylloge* (3.ª ed.), 1213 B; cf. H. J. Wolff, *op. cit.,* p. 89.

[22] Plutarco, *Vida de Solón,* 22, 4.

[23] «En las condiciones legales de los *nothoi,* en su oposición a los *gnesioi,* reside la clave de todo el sistema matrimonial ateniense» (*op. cit.,* página 75).

[24] Cf. en Demóstenes, XLIV, *Contra Leócares,* 49, la definición del γνήσιος, como aquel que nacido del matrimonio por ἐγγύη, es hijo por la sangre, γόνῳ γεγονώς.

[25] Es así, al parecer, como hay que explicar la «ideología» del matrimonio en la época clásica, y en particular la oposición tan marcada, en la práctica y en las representaciones religiosas, entre la esposa y la concubina. La primera es contemplada en su función procreadora y asimilada a la tierra cerealera de Deméter, y la segunda asociada, como la hetaira, al ámbito de la seducción erótica cuya patrona es Afrodita y al que la mitología de Adonis presenta como incapaz de engendrar frutos auténticos y viables. Placer amoroso y matrimonio legítimo son clasificados en categorías mentales tanto más alejadas la una de la otra cuanto en la práctica social la *pallaké* conserva un estatuto equívoco en muchos aspectos, oscilando entre la cortesana con la que a menudo se confunde y la esposa de la que no se distingue rigurosamente en el plano de las instituciones. Cf. sobre este problema Marcel Detienne, *Les jardins d'Ado-*

Se ha observado con frecuencia que en el mundo homérico, al igual que en el de la leyenda heroica, la oposición entre la esposa legítima y la concubina aparece mucho menos marcada que en la época clásica. Los aspectos del vocabulario y los usos matrimoniales atestiguados en las grandes familias del pasado legendario son igualmente significativos a este respecto. La esposa, *álochos* o *kouridíe álochos*, es aquella a la que un hombre ha llevado a su casa para que comparta su lecho. Y hay varias maneras diversas de llevarse a casa a una mujer. La forma más oficial es obtenerla de sus padres entregándoles, como contrapartida, los *hédna*, que, al menos en un principo, consisten en cabezas de ganado, en especial bovino. Se trata entonces de un matrimonio noble que sella, a través de la hija, la alianza de dos familias y en el que la esposa representa, al igual que los rebaños por los que ha sido cambiada, un valor de circulación en una red de dones y contradones. Pero también es posible conseguir una mujer sin *hedna*[26], a cambio de una hazaña excepcional, un servicio prestado a los padres de la muchacha o ganándola con las armas en la mano en una expedición guerrera, raptándola en una *razzia* o en una aventura de piratería. Entre las mujeres que se consiguen de esos modos hay ciertas diferencias de estatus, pero esas diferencias dependen tanto del procedimiento de matrimonio como de la manera en que son tratadas y «honradas» las compañeras en la casa del marido por aquél con quien comparten el lecho. Agamenón compara, para preferir la primera a la segunda, a Criseida, a la que quiere «conservar junto a sí», con su *kouridíe álochos*, su esposa legítima, Clitemnestra[27]. Es el mismo término, *álochos*, el que Aquiles emplea para designar a Briseida[28], capturada en la guerra y que tiene por eso mismo, si hemos de aplicar nuestras

---

*nis. La mythologie des aromates en Grèce*, París, 1972. En la introducción al libro escribíamos: «Se podría formular la hipótesis de que el pensamiento religioso consagró tanto más el valor único del matrimonio, oponiéndolo rasgo por rasgo a la seducción erótica, cuanto que en la vida social de los siglos V y IV la distinción entre concubina y esposa legítima, a falta de una definición jurídica unívoca, seguía siendo en cierto modo flotante e incierta» (cf. *infra*, p. 153).

[26] Cf. *Ilíada*, IX, 146 y 288-90: Agamenón promete a Aquiles, además de los regalos de reparación por el perjuicio que le ha ocasionado, concederle a una de sus hijas ἀνάεδνον, sin que el esposo haya de entregarle los ἕδνα, lo que no impediría al padre de la muchacha hacer muchos μείλια, regalos de reconocimiento; también, *Ilíada*, XIII, 365 ss.: Otrioneo pide a la hija de Príamo sin *hédna*, ἀνάεδνον, pero prometiendo una gran hazaña. Príamo acepta.

[27] *Ilíada*, I, 114.

[28] *Ibid.*, IX, 336 y 340.

categorías estrictas, el estatus de una esclava concubina; ahora bien, al evocar al esposo que su padre y su madre le habían dado y que Aquiles ha matado, Briseida recuerda que, según Patroclo, el mismo héroe tenía la intención de hacer de ella su *kouridíe álochos* y celebrar la boda a su regreso al país [29]. En el palacio de Príamo que reúne en viviendas vecinas no sólo a todos sus hijos con sus esposas, sino también a muchas de sus hijas instaladas en el mismo lugar en compañía de los yernos a los que habían sido otorgadas, Hécuba ocupa, sin duda, una posición eminente. Es la reina. Pero no podría decirse que sea la única esposa legítima y ninguna de las compañeras del rey es llamada *pallaké*. La hija del rey de los léleges, Laotoe, a la que Príamo presenta como la más noble de las mujeres, κρείουσα γυναικῶν, no es ciertamente una concubina [30]. Tampoco Castianira, de la que se nos dice llegó a Troya ἐξ Αἰσύμηθεν ὀπυιομένη, casada desde Esime [31]. En estas condiciones la oposición *nothos-gnesios* no puede tener tampoco un valor absoluto. Los bastardos de Príamo viven en el palacio como sus hermanos legítimos, combaten al lado de ellos conduciendo con frecuencia el carro en el que el bastardo aparece como cochero asociado al hijo legítimo. Así ocurre con Iso y Antifo [32] y con Cebrión, cochero de Héctor, al que el héroe llama *adelphós*, aunque, nacido de otra madre, no sea más que su hermanastro bastardo [33]. Además, Imbrio se casa con una hija bastarda de Príamo, Medesicasta. Cuando los aqueos atacan Troya, él se siente obligado a acudir a Ilión, donde destaca por sus hazañas guerreras. Vive con su esposa bastarda en el mismo palacio de Príamo y el rey, se nos dice, «le honra como a sus propios hijos» [34].

Entre los griegos, las cosas no son muy diferentes. Menelao celebra al mismo tiempo el himeneo de sus dos hijos: Hermíone, hija de su esposa Helena, y Megapentes, al que tuvo ἐκ δούλης, de una esclava. Para este vástago bastardo, «que le es tan querido», como dice el poeta, escogió Menelao la hija de un noble espartano, Alector [35]. En uno de esos relatos engañosos que tan

---

[29] *Ibid.*, XIX, 291 ss.
[30] *Ibid.*, XXII, 48.
[31] *Ibid.*, VIII, 302 ss.
[32] *Ibid.*, XI, 101 s.
[33] *Ibid.*, XVI, 737 ss.; cf. también II, 726-8; XIII, 693; XV, 332: sobre Medón, bastardo de Oileo, hermano de Ayax. Sobre el bastardo Teucro, criado en casa de su padre, *Ilíada*, VIII, 284; sobre el bastardo Padeo, al que, para complacer a su marido, la esposa educa con esmero igual que a sus propios hijos, cf. *Ilíada*, VI, 69-71.
[34] *Ibid.*, XIII, 171 ss.
[35] *Odisea*, IV, 3-15.

perfectamente domina, Ulises asegura haber nacido de una παλλακὶς ὠνητή, de una concubina comprada, y afirma también que su padre tenía ἐξ ἀλόχου, de una esposa, hijos legítimos, *gnesioi.* Pero su padre, añade, ἶσον ἰθαγενέεσσιν ἐτίμα, «lo amaba igual que a sus hijos legítimos». A la muerte del padre, no queda del todo excluido de la sucesión; recibe una casa y algunos bienes. Aunque él se juzga poco favorecido en este plano con respecto a sus hermanos, podrá contraer un matrimonio ventajoso y casarse con una mujer de una familia opulenta[36].

Estas observaciones permiten quizá apreciar con mayor exactitud la posición, a primera vista extraña, de Euriclea al lado de Laertes. Euriclea es hija de Ops, la nieta de Pisenor, que desempeña las funciones de heraldo en Itaca. Todavía niña, es adquirida por Laertes, que da veinte de sus bueyes por tenerla en su casa. Al igual que la madre que Ulises se atribuía falsamente, es una δούλη ὠνητή, una esclava comprada, destinada por su dueño a *pallaké,* pero es también, por su origen y por el precio excepcional que hubo que pagar por ella, una especie de esposa de segunda. Intendente del palacio, nodriza del hijo de la casa al que ella cría, es ella quien pide a Autólico, abuelo materno de Ulises, que escoja un nombre para el niño. Laertes «la honra en la casa como a su esposa legítima», aunque, para evitar el resentimiento de su mujer, se abstiene de unirse a ella en el lecho[37]. ¿Temía únicamente una reacción de celos femeninos hacia una rival? ¿O el *cholos,* el resentimiento de la esposa, a través de aquella a la que Laertes honraba igual que a ella, apuntaba al hijo que hubiera podido nacer y competir en el afecto del padre con el hijo del otro lecho? Recuérdese, a propósito de este extremo de psicología familiar, la historia de Pisístrato y la hija de Megacles el Alcmeónida. Cuando la desposa Pisístrato por razones de alta política, él ya tiene, de un matrimonio anterior, dos hijos adolescentes. Si el tirano rehúsa mantener relaciones sexuales normales con su nueva mujer, no es ni por orgullo ni por deseo de humillar a su compañera, sino porque los hijos de tal unión, los hijos de una mujer de tan alto rango podrían perjudicar, o incluso suplantar por completo, a la descendencia del primer matrimonio[38] en beneficio de los Alcmeónidas.

El estatus de las mujeres, como el de los hijos, legítimos o

---

[36] *Ibid.*, XIV, 199 ss.

[37] *Ibid.*, I, 429 ss.

[38] Heródoto, I, 60; Aristóteles, *Constitución de Atenas,* 14, 4; cf. L. Gernet, «Mariage de tyrans», en *Hommage à Lucien Febvre.* París, 1954, páginas 52 3; *Anthropologie de la Grèce antique,* pp. 358-9.

bastardos, depende, pues, en gran medida, de la *timé*, del honor que les es reconocido por el cabeza de familia. E indudablemente, este último no es libre de actuar a este respecto enteramente a su arbitrio. Una mujer de gran nobleza que haya sido necesario ganar a costa de una puja de *hedna* y que representa, por el circuito de dones y contradones provocados por el matrimonio, un vínculo de alianza entre dos familias poderosas, no podría ser tratada del mismo modo que una muchacha comprada o una cautiva de guerra. Pero aunque a este respecto existan normas y reglas de conducta, el margen de elección sigue siendo lo bastante amplio y el abanico de actitudes lo bastante abierto como para que no se pueda hablar de un modelo único de institución matrimonial. La multiplicidad de los estatus femeninos y la escala de las posiciones que pueden ocupar las compañeras junto al dueño de la casa constituyen una jerarquía demasiado flexible para poderla enmarcar dentro de nuestras categorías simplistas de monogamia o poligamia. En *Mariages de tyrans*, L. Gernet destaca cierto número de prácticas matrimoniales, propias de la aristocracia legendaria, que sobreviven en la época clásica y son utilizadas, con fines de política «positiva», por esos personajes excepcionales y un poco al margen de la ciudad que son los tiranos. Gernet recuerda casos que nos sentiríamos tentados a calificar de bigamia si este término no comportara a nuestros ojos implicaciones jurídicas demasiado precisas [39]. A fines del siglo V, Dionisio el Viejo de Siracusa desposa a la vez, el mismo día, se nos dice, a dos mujeres, una de Siracusa y la otra de Lócride. Será el hijo de la locria quien le suceda, y Dionisio le hará casarse con la hija de su otra mujer, la siracusana. El mismo Pisístrato, antes de unirse con la hija de Megacles, contrae un doble matrimonio, con una ateniense y con una argiva de noble cuna, Timonosa. Se nos dice que sólo la ateniense era *gameté*, legítimamente casada, pero ciertamente la argiva no era considerada como una concubina ni sus hijos como bastardos. Igualmente válidos, igualmente oficiales, los dos matrimonios, con una conciudadana y con una extranjera, pertenecen a tipos diferentes. El segundo es matrilocal: los hijos quedan, como sin duda la madre, en la casa del abuelo materno; son argivos, no atenienses; uno de ellos manda en Palene a un grupo de mil argivos venidos para combatir por la causa de Pisístrato. Como señala L. Gernet, uno y otro matrimonio son igualmente «nobles». Más que de rango desigual, son de valor diferente. La leyenda presenta casos análo-

[39] L. Gernet, *op. cit.*, pp. 344-359.

gos de matrimonios dobles. Alcmeón desposa a la hija de Fegeo, Arsínoe; le ofrece, como regalos y símbolos de la unión, el collar y el vestido de Harmonía, talismanes de familia. En una de sus peregrinaciones desposa después a la hija de un dios-río del país en que se encuentra, Calírroe, que reclama los mismos presentes, las mismas prendas que Arsínoe recibió y que Alcmeón, bajo un falso pretexto, deberá quitar a su primera mujer [40]. El estatus de Helena no está tampoco libre de ambigüedad. Con respecto a Príamo, Hécuba, sus hijos y nueras emplea un vocabulario de parentesco: ἑκυρός / ἑκυρά, suegro y suegra, δαήρ, εἰνατέρες, cuñado (hermano del marido), cuñadas (mujeres de los hermanos del marido); pero también usa los mismos términos cuando se trata de su familia política aquea. Se encuentra así atrapada en una doble red de alianzas legítimas, por su unión con Paris y con Menelao. Ciertos usos lacedemonios, citados por Jenofonte y Plutarco, aunque diferentes, abundan en el mismo sentido [41]. Un espartano tiene derecho a tener, con el consentimiento del marido, hijos de una mujer ya legítimamente casada. Estos hijos no serán del esposo, sino suyos. Como *gnesioi*, prolongarán su casa y su estirpe. Esta *gyné gameté*, esta matrona, se encuentra así a caballo entre dos linajes a los que procura por igual una descendencia legítima.

Hemos visto que la dote constituye una pieza esencial del sistema matrimonial de la época clásica. Con respecto a la práctica anterior del matrimonio por *hedna*, la *proíx* supone más que una cesura: es una especie de devolución. Los *hedna* son entregados al padre de la muchacha por el marido, la *proíx* es entregada al marido por el padre de la muchacha. La expresión «matrimonio por compra», con la que se ha designado a veces este tipo de institución, se presta sin duda a la crítica [42]. No se trata de compra en sentido propio y los *hedna* se insertan, como bien ha demostrado M. I. Finley [43], en un circuito de pres-

---

[40] Apolodoro, *Biblioteca*, III, 7, 5-6. Escribe Gernet: «Conocemos un héroe al menos, Alcméon, que es con certeza bígamo».

[41] Jenofonte, *República de los lacedemonios*, I, 7-8; Plutarco, *Vida de Licurgo*, 15, 13.

[42] Aunque la expresión, como observa justamente P. Vidal Naquet, «Economie et societé dans la Grèce ancienne: l'oeuvre de Moses I. Finley», *Archives Européennes de Sociologie*, VI, 1965, p. 119 [«Economía y sociedad en la Grecia Antigua: La obra de Moses I. Finley», en *Clases y luchas de clases en la Grecia Antigua*, Madrid, Akal, 1977, p. 39], puede apoyarse en la autoridad de Aristóteles, *Política*, II, 1268b 40: «En otro tiempo los griegos [...] se vendían mutuamente sus mujeres, τὰς γυναῖκας ἐωνοῦντο παρ' ἀλλήλων».

[43] «Marriage, sale and gift in the Homeric world», *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*, 3.ª serie, II, 1955, pp. 167-194.

taciones recíprocas entre las dos familias. No por ello es menos cierto que la palabra *hedna* tiene un valor técnico preciso: no se emplea normalmente cuando se trata de dones ofrecidos por la familia de la muchacha al marido; entonces se habla de δῶρα y de μείλια. El término φερνή, que figura en la legislación de Solón, se refiere también a una cosa distinta de la dote; corresponde más bien a lo que llamaríamos hoy el ajuar de la novia y consiste sobre todo en ricos tejidos y ropas preciosas. Se comprende así que las leyes suntuarias procuraran restringir el lujo de la *pherné* que daba a las grandes familias la ocasión de hacer ostentación de su opulencia. La práctica generalizada de la dote como elemento obligatorio del matrimonio legítimo constituye un cambio radical. Esta innovación no podría explicarse, constata L. Gernet «por una evolución espontánea y lenta, sino por la sustitución de un régimen social por otro». Lo esencial a este respecto, concluye Genet, es la constitución de la ciudad: «Ella impone un tipo de matrimonio definido, el del intercambio en el interior de la ciudad, en oposición al antiguo régimen nobiliario en el que se desposaba a extranjeras» [44]. La ley del año 451, que prohíbe oficialmente el matrimonio entre atenienses y extranjeros, no hace sino legalizar un estado de hecho: la práctica corriente era ya casarse entre ciudadanos, con una marcada tendencia por añadidura a la endogamia familiar.

El significado que podía tener para la aristocracia la práctica del matrimonio con un extranjero aparece con claridad en el relato en que Heródoto refiere el modo del que se vale Clístenes de Sición para casar a su hija Agarista [45]. El tirano convoca a su casa a una élite de jóvenes que acuden de todos los rincones de Grecia. Los pone a prueba, sometiéndolos día tras día a una justa de excelencia masculina que dura todo un año y en el transcurso del cual, para observarlos mejor, Clístenes los alberga, los alimenta y los colma de generosidades. La fama del personaje y el prestigio de su casa se extienden tanto más lejos cuanto que el tropel de pretendientes acude desde todas partes. De regreso a sus casas, todos ellos le quedan obligados, todos ellos están en una relación de servicio con respecto a un anfitrión cuya fastuosidad les ha deslumbrado y que ha sabido resarcir con sus regalos a los competidores desafortunados. La

[44] L. Gernet, «Notes de lexicologie juridique», *Mélanges Boisacq*, Bruselas, 1937, pp. 396-398; *Observations sur le mariage en Grèce*, copia mecanográfica de la polémica, Institut de Droit Romain, Universidad de París.

[45] Heródoto, VI, 126-130; cf. L. Gernet, «Mariages de tyrans», *Anthropologie de la Grèce antique*, pp. 365-7.

elección de Clístenes recae, como es sabido, sobre el ateniense Megacles, de la familia de los Alcmeónidas. Y sin duda la influencia y la celebridad del suegro debían, a través de este matrimonio que tan extraordinariamente las había manifestado, reflejarse en el nuevo yerno y en toda su descendencia. «Así fue, concluye Heródoto al término de su relato, cómo los Alcmeónidas llegaron a ser ilustres» [46].

Este sistema de matrimonio con un extranjero pudo obedecer a reglas, pero es muy difícil reconstruirlas. Los indicios son fugaces y dispersos. Unicamente pueden arriesgarse algunas sugerencias. Pudo haber en Atica, en época muy antigua, determinadas redes de alianza. En la *Vida de Teseo*, señala Plutarco que no estaba permitido a las gentes de Palene casarse con las de Hagnunte [47]. El hecho negativo, ausencia o prohibición del matrimonio entre dos grupos, implica una contrapartida positiva, intercambios matrimoniales regulados entre dos o más grupos. Palene y Hagnunte están cerca, pero pertenecen a dos sistemas de *demos* diferentes. Se adivinan formas de organización triangular o cuadrangular. Piénsese, por ejemplo, en la existencia de Tetrápolis, como la de Maratón, que asocia a esta ciudad con las de Enoe, Probalinto y Tricorinto. Incluso después del sinecismo, este tipo de agrupamiento conserva una importancia política y sobre todo religiosa. Esto pudo tener una significación en el campo de las prácticas matrimoniales.

Los modelos de intercambio de mujeres en los medios aristocráticos aparecen más claramente dibujados. El ejemplo de los tiranos puede, también en este plano, aclarar algunos puntos. A comienzos del siglo v se establece entre la familia de Gelón, en Siracusa, y la de Terón, en Agrigento, un circuito matrimonial restringido en ambos sentidos, tomando cada familia

---

[46] Es en este texto de Heródoto donde encontramos por primera vez la fórmula de la ἐγγύη con el empleo del verbo en activa y pasiva: comprometer a su hija por parte del padre, ἐγγυᾶν; aceptar el compromiso por parte del futuro esposo, ἐγγυᾶσθαι. Es muy significativo que Clístenes comprometiera a su hija «según las leyes atenientes», declarando: ἐγγυῶ παῖδα τὴν ἐμὴν Ἀγγαρίστην νόμοισι τοῖσι Ἀθηναίων. Esto permite quizá suponer que la ἐγγύη figuraba ya en las leyes solonianas sobre el matrimonio. Lo cual implica seguramente que Agarista es prometida por esposa a Megacles para que vaya a vivir en Atenas como γυνὴ ἐγγυητή y sus hijos sean atenienses. La precisión supone que habría podido ser de otro modo y que al término del concurso del matrimonio, el yerno seleccionado viniera a instalarse en casa de su suegro (como muchos de los yernos de Príamo) o, como en el caso del matrimonio argivo de Pisístrato, que los hijos se quedaran con su madre en casa de su abuelo materno como ciudadanos de Corinto y no de Atenas.

[47] *Vida de Teseo*, 13, 4.

sus esposas en la otra[48]. Gelón desposa a la hija de Terón, Damareta. A la muerte de Gelón, su hermano Polízalo ocupa su lugar en el lecho de la viuda, a la que desposa. El otro hermano de Gelón, Hierón, toma por mujer a una sobrina de Terón (hija de su hermano). Terón, por su parte, desposa a la hija de Polízalo, que se convierte así a la vez en su suegro, puesto que le ha dado a su hija, y en su yerno, puesto que ha desposado, tras la muerte de Gelón, a la que Terón había otorgado a su hermano. Relaciones de alianza de este mismo tipo se dieron entre los Cipsélidas de Corinto y los Filaidas de Atenas, de los que desciende Milcíades.

El intercambio puede ser más amplio y, como en el caso de los Baquíadas, en Corinto, encontrarse generalizado para un conjunto de doscientas familias nobles que se reservan sus hijas las unas para las otras, siendo escandaloso en tal sistema tanto casar a las hijas fuera de él como no encontrarles acomodo dentro.

También puede hablarse de intercambio regular entre dos linajes, pero en sentido único (lo que implica evidentemente un sistema de intercambio más general). En la VI *Olímpica* emplea Píndaro la fórmula μάτρωες ἄνδρες aplicada a un *genos* particular, el de los Jámidas[49]. El término μάτρως, que no es indoeuropeo, se creó a partir de πάτρως, hermano del padre. Puede designar al abuelo materno o al tío, hermano de la madre[50]. Pero puede también, como en la expresión *mátroes andres*, referirse a todo el linaje que, frente al *genos* paternal, desempeña el papel exclusivo de dador de esposas[51] en el intercambio matrimonial. Algunos se preguntarán si ciertos elementos de la leyenda no deben interpretarse en este sentido. Se trata de casos en que un linaje masculino de hermanos solicita la mano o desposa a todo un linaje femenino de hermanas. Así, los cincuenta hijos de Egipto que pretenden, para unirse a ellas, a las cincuenta hijas de Dánao. El caso de las Leucípidas merece también ser tenido en cuenta. Leucipo tiene dos hijas; Tíndaro, su hermano, dos hijos, y dos hijos también el tercer hermano, Afareo. Los Tindáridas y los hijos de Afareo compiten para desposar cada uno a una de las Leucípidas. En Tebas, dos de los

---

48 Cf. L. Gernet, «Mariages de tyrans», *Anthropologie de la Grèce antique*, pp. 350 ss.

49 *Olímpicas*, VI, 120 y 130.

50 Cf. por ejemplo Píndaro, *Olímp.*, IX, 95.

51 Sobre la importancia de este linaje dador de hijas, cf. L. Gernet, «Mariages de tyrans», *Anthropologie de la Grèce antique*, pp. 351 y 353.

hijos de Cadmo desposan a las hijas de los Spartoi supervivientes y de esta doble unión procede la aristocracia tebana.

Cualesquiera que hayan podido ser las diversas formas de esos tipos de unión, es evidente que por mucho que nos remontemos en este sistema matrimonial lo encontramos siempre en crisis. Los etnólogos han observado que en un sistema donde el intercambio de mujeres es la regla, las tendencias a la endogamia son frecuentemente signo, si no de un completo bloqueo, sí al menos de una dificultad de funcionamiento. Creemos que es en este sentido en el que han de interpretarse los testimonios, tan numerosos en la leyenda, de uniones dentro de la misma familia, de matrimonios entre parientes muy próximos, de intercambios de hijas entre hermanos. Baste recordar a este respecto los matrimonios de los hijos de Pandión en Atenas, o el caso de Creteo, hermano de Salmoneo, que educa en su casa a la hija de su hermano. Esta hospitalidad no es gratuita. Creteo se «reserva» a su sobrina como esposa [52]. Tiene hijos de ella, concretamente Feres y Amitaón. Este último también desposa a la hija de su hermano Feres, Idómena. Tenemos aquí una especie de modelo mítico de una institución que, en la época clásica, bajo una forma reglamentada, lleva el nombre de epiclerado y que debe ciertamente su origen a usos propios de la aristocracia. Si en el marco de la vida nobiliaria las mujeres son consideradas como bienes preciosos, si su circulación transmite prestigio y valor, desde el momento en que no se encuentran iguales con quienes intercambiarlas de manera ventajosa, es lógico reservarlas para sí.

Las uniones endogámicas adoptan a veces en la leyenda formas más extrañas, desde el punto de vista griego, que el matrimonio entre tío y sobrina: el sobrino desposa a su tía, hermana de su madre. Es el caso de Pandión, que toma por mujer a Zeuxipa, su tía materna [53]. Es también el caso de Ifidamo, al que Cises, su μητροπάτωρ, su abuelo materno, había educado en su casa de Tracia para darle en matrimonio a su hija, hermana por consiguiente de la madre del muchacho, el mismo día en que alcanzara la edad de la adolescencia [54]. Se puede hablar aquí de una especie de epiclerado invertido.

---

[52] Apolodoro, I, 9, 8, y I, 9, 11.

[53] *Ibid.*, III, 14, 18.

[54] *Ilíada, ibid.*, XI, 221 ss.; otros casos: la Oceánida Persea engendra de Helios a Circe y Eetes (Hesíodo, *Teogonía*, 956 ss.); Eetes desposa a la Oceánida Idía, hermana de su madre (*ibid.*, 352-56). Acteón, hijo de Aristeo y de Autónoe, hija de Cadmo, quiere unirse con Semele, su tía materna (Acusilao, fr. 33 Jacoby). Según una versión, Teléfo, cuya madre,

Además de las prácticas endogámicas, está atestiguado otro uso que revela también un estado de crisis en el juego normal de los intercambios matrimoniales. Es el procedimiento que designan los etnólogos con el nombre de *svayamvara*: la elección del esposo se deja al libre albedrío de la muchacha. También aquí los datos históricos y las tradiciones legendarias se entrecruzan y se aclaran recíprocamente. Heródoto nos cuenta la historia de Calias, vencedor en Olimpia y en los juegos píticos, célebre por sus dispendios. Pero se le admira sobre todo, añade el historiador, por la conducta que observó con respecto a sus tres hijas. Las dotó a todas espléndidamente y «dio cada una al hombre que quiso escoger por esposo» [55]. Poner la elección del marido en manos de la hija, que designa por sí misma al elegido, equivale en cierto modo al procedimiento típicamente noble del matrimonio por concurso. Los dos temas se presentan con frecuencia como variantes o asociados en la leyenda. Según ciertas versiones, Helena había sido entregada a Menelao al término de un concurso, una carrera entre numerosos pretendientes. Según Eurípides, su padre «le permitió elegir como esposo al hombre cuyo ímpetu amoroso arrebatara su corazón. Ella escogió al que no habría debido elegir, Menelao» [56]. Idas rapta a la hija de Eveno, Marpesa, cuya mano solicitaba también Apolo. En Mesene, el hombre y el dios luchan por ver quién desposará a la muchacha. Zeus interviene, hace que cese el combate y pide a Marpesa que decida a quién quiere desposar. Temiendo que Apolo la abandone en su vejez, Marpesa escoge al mortal Idas por marido [57].

Un último tipo de matrimonio, frecuentemente atestiguado, responde a las mismas dificultades de establecer, en las condiciones habituales, una alianza que no sea demasiado desigual con una de las familias extranjeras con las que se está en relación. Se trata del matrimonio con un desconocido, un exiliado, cuyos lazos con su país y su familia de origen han sido cortados. Es precisamente este estatuto enteramente fuera del marco establecido el que cualifica al personaje para desposar a una hija

---

Augea, es hija de Laomedonte, desposa a otra hija del mismo personaje.

[55] Heródoto, XI, 122.

[56] *Ifigenia en Aulide*, 49 ss.

[57] Apolodoro, I, 7, 9. Estos hechos legendarios se pueden comparar con la fórmula de una de las leyes de Carondas citada por Diodoro Sículo, XVII, 18, ley que permite a la mujer abandonar a su marido y cohabitar conyugalmente con el hombre que ella quiera escoger, ἀπολύειν τὸν ἄνδρα καὶ συνοικεῖν ᾧ ἂν βούληται.

de tan noble nacimiento que su padre no puede esperar encontrar en su entorno un pretendiente a su altura. Concederla a un desconocido es una manera de no degradarla y a la vez de no perderla. Sin lazos familiares, lo único que el yerno puede hacer es integrarse en la familia de su suegro y crear allí una descendencia que continuará su casa[58]. Si Alcínoo, sin saber aún nada de Ulises, sino que se encuentra perdido en su completa soledad en la tierra feacia, le propone tan pronto a su hija, es porque el héroe es totalmente ajeno al sistema ordinario de alianzas del país.

Práctica de la endogamia, acogida del exiliado solitario y elección del esposo por la hija: estas tres actitudes traducen la ambigüedad del estatuto femenino en un sistema de intercambios en que la esposa desempeña el papel de un bien precioso. Procurarse una mujer de encumbrado linaje es tenerla en casa como garantía de acuerdo con aliados poderosos, adquirir prestigio, valorizar a sus hijos y a toda su descendencia. Pero es también deberla. Incluso si se ha pagado su valor por medio de los *hedna*, es mantener en casa alguien que representa un linaje diferente, es contraer, a través de la esposa, obligaciones tanto más pesadas cuanto mayor haya sido su precio. A la inversa, dar la propia hija a una familia extranjera es adquirir influencia y fama, crearse deudores y aliados, al estilo de Clístenes de Sición, pero es también perderla y renunciar a los hijos que engendre. El equilibrio del sistema es inestable. Cuando se ve amenazado o roto al encontrarse restringido o bloqueado el juego de los intercambios, lo lógico es guardar las mujeres para sí, o lo que viene a ser lo mismo aunque parezca lo contrario, entregarlas a un desconocido, «totalmente extraño», que, al estar fuera de la sociedad, puede convertirse en hijo al mismo tiempo que en yerno, o poner en manos de la hija, cuyo prestigio y precio se ven por ello mismo aumentados, una decisión que uno mismo no puede ya tomar, según las reglas normales, lo que viene a ser otra manera de situarse fuera del juego.

---

[58] Cf. *Ilíada*, VI, 190 ss.: el rey de Licia, después de haber intentado en vano hacer que Belorofonte, llegado de la lejana Argos, perezca, le da a su hija, al mismo tiempo que comparte con él sus honores reales y le hace entregar un amplio reino en el corazón de Licia. Intenta así «retener» (cf. verso 192: κατέρυκε) al joven con este matrimonio. Del mismo modo, cuando Alcínoo propone a Ulises, apenas desembarcado, que se case con Nausicaa, lo hace con la esperanza de ver a su yerno fijar su residencia (cf. μένων) en Feacia, donde el rey pondría entonces a su disposición casa y riquezas (*Odisea*, VII, 313-5).

Hay un último aspecto de la mujer sobre el que es necesario decir unas palabras. Si en cuanto hija ofrecida en matrimonio a un *genos* extraño desempeña el papel de un bien circulante que teje entre los grupos redes de alianza, como hacen los *agálmata* que se intercambian con ocasión de las bodas o los rebaños que debe entregar el marido al padre para conseguir a su esposa, en cuanto madre que engendra para un hombre hijos suyos, que lo prolongan legítimamente, se identifica con la tierra cultivada que su esposo posee y el matrimonio tiene el valor de una labranza en la que la mujer sería el surco [59]. Desde este punto de vista, la esposa asume funciones diferentes. Aparece íntimamente ligada a la casa del marido, a su terreno, a su hogar, al menos mientras conviva con él y comparta el lecho del dueño de la casa. Representa al hogar del marido y a sus virtudes particulares, especialmente las virtudes del hogar real, como si en el lecho conyugal en donde el rey yace con la reina residiesen los poderes que cualifican a la residencia del príncipe para procurar a todo su dominio los medios infalibles para hacerlo fructificar. Ocupar el lugar del rey, en el corazón de su casa, en su lecho, uniéndose a su esposa, es adquirir los títulos para reinar después de él en la tierra que su mujer, en cierto modo, simboliza.

Numerosos ejemplos, en la leyenda, entre los trágicos y hasta en la historia, podrían ilustrar esta relación de la mujer con el poder del marido, el privilegio que ostenta, por su estatuto conyugal, de perpetuar y transmitir la soberanía.

No examinaremos aquí más que dos de ellos, uno de los cuales se sitúa en el mundo divino y el otro en el de los hombres, en la patria de Ulises. Como esposa de Zeus, Hera no es solamente la patrona de la unión legítima; por intermedio del rey de los dioses, está asociada al poder soberano que puede otorgar, en cierto modo indirectamente, a través de ese lecho real que comparte con su marido. En el mito del juicio de Paris, cada diosa, para obtener su voto, promete al pastor un regalo. Atenea y Afrodita le ofrecen aquello precisamente que constituye su patrimonio como divinidades, los bienes ligados a su poder funcional: Atenea, la victoria en la guerra; Afrodita, el éxito en la seducción amorosa [60]. Sólo Hera se compromete

---

[59] Sobre este doble aspecto de la mujer en el matrimonio, cf. J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, 4.ª ed., París, 1971, vol. I, pp. 139-141 [*Mito y pensamiento en la Grecia antigua,* Barcelona, Ariel, 1974].

[60] Para la interpretación del mito, cf. G. Dumézil. «Les trois fonctions dans quelques traditions grecques, Eventail de l'histoire vivante», en

a asegurarle algo que no posee en propiedad, sino de lo que participa por su unión con Zeus: la soberanía. Como lo formula muy claramente Eurípides: «Cipris se vale de los deseos, Atenea de su lanza, Hera del lecho real de Zeus soberano, Ἥρα τε Διὸς ἄνακτος εὐναῖσι βασιλίσιν»[61].

Puede ser que esta historia divina aclare el estatus y el rol de Penélope en la *Odisea*[62]. ¿Por qué esta insistencia de los pretendientes en conseguir su lecho? ¿Por qué esta actitud, en ciertos aspectos equívoca, de la reina que parece no querer decidirse, ni a rechazar en bloque, de una vez por todas, al conjunto de los pretendientes, ni a comprometerse claramente en favor de uno de ellos? La situación de partida es la siguiente: Telémaco, niño aún, no figura todavía en el grupo de los hombres. Permanece, se podría decir, entre las faldas de su madre y, en ausencia de Ulises, en ese vacío que ha abierto en el seno de su morada la partida del cabeza de familia y en el seno del reino la desaparición del monarca, es ella quien representa como dueña de la casa la continuidad del hogar y como esposa del príncipe la permanencia de la autoridad real. Los pretendientes esperan de Penélope que en la misma casa en que vive por su matrimonio, aceptando por fin considerarse viuda, introduzca en el lecho de Ulises al sustituto de su marido que sucederá al mismo tiempo, en el palacio y en el país, al antiguo dueño. La intervención de Atenea cambia los términos del problema, al pedir a Telémaco que se declare adulto y se comporte como tal. Convocar el *ágora* es declararse hombre y tomar desde ese momento en sus manos los asuntos de la casa. Así, su madre, si desea verdaderamente un nuevo himeneo, volverá por su propia voluntad a casa de su padre, Icaro, cuyo favor deberán ganar los pretendientes, si persisten en quererla desposar, prometiéndole más *hedna* que los otros[63]. Pero desde ese momento Penélope habrá roto los lazos que la unían a la casa de Ulises, convertida, si el héroe ya no existe, en la de Telémaco. Precisamente

---

*Hommage à Lucien Febvre*, II, 1954, pp. 25-32, recogido en *Mythe et épopée*, I, pp. 580-586. Al dossier presentado por G. Dumézil podría añadirse el texto de Collouthos, *L'enlèvement d'Hélène*, que, en el fondo y en la forma, aporta nuevos elementos para su demostración.

[61] Eurípides, *Ifigenia en Aulide*, 900 ss. Ha sido Elena Cassin quien ha llamado nuestra atención sobre esta diferencia de nivel entre Atenea y Afrodita por un lado y Hera por otro, y quien ha comprendido la importancia que ello tiene para las relaciones del estatuto conyugal con la soberanía.

[62] Cf. W. K. Lacey, «Homeric ἕδνα and Penelope's κύριος», *Journal of Hellenic Studies*, 1966, pp. 55-65.

[63] *Odisea*, I, 277-8.

eso es lo que temen los pretendientes. Ante la asamblea, Telémaco los acusa de temer la marcha de su madre a casa de Icaro[64] y preferir, al contrario, quedarse en casa de Ulises, como si éste estuviese muerto y como si Telémaco no contara para nada. En su respuesta ante el *damos* reunido, los pretendientes se justifican y contraatacan. Es Penélope la que desde hace años les da largas haciéndoles creer que está dispuesta a casarse con uno de ellos; ellos siguen esperando, *in situ*, su respuesta. En cuanto a Telémaco, si ha dejado de ser un niño y se considera un hombre, sólo a sí mismo puede reprochar sus propias desgracias. A él corresponde enviar a su madre a casa de Icaro, echarla de su casa, si quiere que los pretendientes se dirijan al anciano para entregarle los *hedna*[65]. Esta vez es Telémaco quien se niega: él no puede obligar a su madre; sería perjudicarla y perjudicar también a Icaro, que se sentiría con derecho a exigir una reparación por medio de regalos[66]. La situación parece pues bloqueada; Penélope, temiendo por su hijo, a quien no cree en condiciones de enfrentarse a los pretendientes, y esperando aún el regreso de un marido cuya muerte no está comprobada, decide dilatar la situación sin decidir nada irremediable. Los pretendientes no aceptan ni abandonar la casa real ni dejar que Penélope renuncie, regresando voluntariamente a casa de Icaro, a lo que representa para la continuidad del poder. Telémaco no quiere obligar a su madre a romper los lazos que la unen al hogar de Ulises. Pero el muchacho hace una nueva propuesta. Quiere acabar con la incertidumbre en que se encuentra con respecto a su padre, incertidumbre que hace toda la situación vacilante y ambigua, tanto en la casa de Ulises (en la que no se sabe quién es el jefe y en la que los pretendientes pueden instalarse de una manera estable, como en su propia casa), como en todo el país en el que se ignora quién es el rey. Si adquiere la certeza de que su padre no existe, Telémaco hará edificar para él un σῆμα y ofrecerá a su madre la elección entre dos soluciones: o permanecer con él en la casa paterna de la que él será entonces, sin lugar a dudas, el dueño; o partir para ocuparse de la casa de aquél al que ella quiera desposar[67]. Si ella desea casarse, Telémaco mismo la casará y hará inmensos regalos, ἄσπετα δῶρα, en correspondencia de los *hedna*[68]. Esta solución coincide en parte con una

[64] *Ibid.*, II, 53.
[65] *Ibid.*, II, 114-115 y 195 197.
[66] *Ibid.*, II, 132; cf. XX, 343-344.
[67] *Ibid.*, II, 223 ss.; cf. XVI, 73.
[68] *Ibid.*, XX, 341.

de las dos posibilidades que contemplan, por su parte, los pretendientes: dejar vivir a Telémaco, que dispondría entonces, como dueño de la casa, de todos sus bienes patrimoniales, y pedir la mano de Penélope, ofreciendo *hedna,* pero cortejándola cada uno desde su casa y no ya todos juntos en el palacio de Ulises[69]; lo que significa que Penélope, si aceptara este nuevo matrimonio, renunciaría a permanecer en su antigua residencia real e iría a instalarse en el hogar de otra familia. El segundo plan propuesto a los pretendientes por uno de ellos tiene implicaciones análogas con respecto a los lazos que unen, a través del lecho conyugal, a Penélope con la realeza: matar a Telémaco, ahora que se ha hecho hombre. Muerto Telémaco, la casa de Ulises quedará sin heredero a falta de primos o parientes colaterales. La residencia se encontrará entonces desprovista de hombre, «desierta». Los pretendientes no tendrán ya más que repartirse a partes iguales las reservas de alimentos, el tesoro y todos los κτήματα de Ulises. Pero su casa debe quedar para Penélope[70]. El marido que ella escoja se trasladará a la mansión real para servir a la vez de esposo a la viuda del antiguo monarca y de príncipe a todos aquellos entre los que la reina le haya preferido[71].

Ninguno de estos proyectos se realizará. Pero cuando Penélope toma la decisión de sacar su mano a concurso, es la soberanía sobre Itaca la que a través de la unión con la reina los pretendientes se esfuerzan por ganar. Y si Telémaco participa también en el juego, luchando junto a los pretendientes y contra todos ellos, es para que su madre permanezca a su lado y él mismo aparezca así a la vista de todos como el único cualificado para ocupar, en su casa y en el reino, el lugar ocupado en otro tiempo por su padre[72]. Ni Telémaco ni los pretendientes conseguirán tensar el arco que manejaba sin dificultad el real esposo y que dejó, con Penélope, en su casa. La hazaña que revela a Ulises, bajo la apariencia engañosa de un pobre mendigo, lo coloca de nuevo allá donde debía estar: en el lecho de Penélope, en el trono de Itaca. Por lo demás, antes incluso de que su flecha atraviese el blanco, su victoria estaba ya asegurada. Todo

---

[69] *Ibid.*, XVI, 387-392, y XX, 334.

[70] *Ibid.*, II, 335-336; VI, 384 386; cf. también XVII, 80.

[71] En un contexto social e histórico muy diferente, este lazo de la mujer y su casa aparece también con gran claridad en la diferencia que establece el Código de Gortina entre dos casos: «Si el esclavo va a casa de la mujer libre y la desposa, sus hijos serán libres, pero si la mujer libre va a casa del esclavo y lo desposa, sus hijos serán esclavos» (*Inscr. cret.*, IV, 72, col. VI, 56; col. VII ss.).

[72] *Ibid.*, XXI, 115-116.

se había decidido en el instante en que, de vuelta a su casa, al visitar la cámara conyugal, había comprobado que seguía en su lugar, inmutable e intacto, el lecho que compartiera en otro tiempo con su esposa y que una de sus patas, del mismo modo que el hogar de la morada real, había echado raíces en lo más profundo de la tierra de Itaca.

# 4. HISTORIA SOCIAL Y EVOLUCION DE LAS IDEAS EN CHINA Y EN GRECIA DE LOS SIGLOS VI AL II A. C.[1]

## I. EN CHINA

Hay, en el modo mismo en que se concibió esta confrontación entre un sinólogo y un helenista, una petición de principio: a saber, que la historia de las mentalidades en China y en Grecia puede ser relacionada con las experiencias históricas particulares que se dieron en el mundo chino y en el mundo griego en la Antigüedad. Dicho de otra manera, que los modos de pensamiento pueden comprenderse relacionándolos con ciertas formas y prácticas políticas, con ciertos tipos de actividades, y, en una palabra, que lo mental no es más que uno de los aspectos de lo social.

Rogamos al lector que excuse la parte inevitable de conjetura que contiene la exposición sobre China: se encontrarán en ella ideas nuevas, que no han pasado aún por la prueba de la crítica. Pero era inevitable: piensen los especialistas en humanidades clásicas en el irrisorio número de investigadores existentes y en la relativa novedad de estos estudios que tratan de un mundo extraño, rico y complejo, cuya historia se extiende por más de tres milenios.

Pero si se juzgó posible esta comparación, fue porque, al menos a grandes rasgos, las evoluciones históricas parecían análogas. En China, como en Grecia, asistimos a la disolución de una sociedad nobiliaria de guerreros y este fenómeno es acelerado por un cambio de las técnicas militares (aquí, el paso de los *hippeis* nobles a los hoplitas ciudadanos, allí el de los combatientes nobles montados en carros a la infantería campesina). A esto corresponde una profunda modificación de las mentalidades: el lugar y las funciones de la religión se modifican, los

[1] Las dos exposiciones paralelas que J. Gernet y J. P. Vernant presentaron en noviembre de 1963 fueron publicadas en el *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, París, 1964, 3, pp. 308-25. Estamos profundamente agradecidos a Jacques Gernet por habernos autorizado a reproducir aquí el texto de su intervención referente a China.

modos de acción adoptan aspectos más positivos y el pensamiento se seculariza. Sin embargo hay también diferencias capitales. La efímera institución de la ciudad es un acontecimiento notablemente singular y original, mientras los Estados que se constituyen en China desde el siglo V al III parecen corresponder a un tipo de constitución política ampliamente representado en la historia de la humanidad. Por otra parte, debe tenerse en cuenta que, en China, las transformaciones sociales y políticas son contemporáneas de un desarrollo muy rápido de las técnicas y de la economía y de un súbito crecimiento de la población. Estos progresos materiales, la continuidad del poblamiento y la ausencia de obstáculos naturales, no fueron posiblemente ajenos al establecimiento de las tiranías y al advenimiento de un imperio unificado.

Pero empecemos por el principio. Hacia el siglo XVII a. C. nace, en la cuenca inferior del río Amarillo, una civilización que se caracteriza por el uso del bronce, del carro tirado por caballos y de la escritura. Tiene como centros recintos de tierra apisonada que albergan a los palacios y los templos de una clase noble cuyas principales actividades son el cumplimiento de los ritos religiosos, las grandes cacerías y las incursiones. Estos centros se sitúan en zonas roturadas, donde una población campesina, bajo la protección de la clase noble, continúa con las mismas actividades que en los tiempos neolíticos. Pero extensos bosques y pantanos cubren aún la mayor parte de los territorios por donde se disemina la civilización del bronce entre los siglos XVII y VIII. Poblaciones autóctonas muy diversas, pero en vías de *sinización,* están casi por todas partes en contacto con los asentamientos de los chinos. Así, a partir de comienzos del primer milenio, se constituyen culturas originales por préstamos y fusión entre chinos y autóctonos. Algunas ciudades, a gran distancia del foco primitivo, comienzan a desempeñar un papel local predominante y aparecen, en el momento en que la historia china nos es mejor conocida (finales del siglo VIII), como capitales de reinos. Guerras cada vez más violentas enfrentan a las confederaciones de reinos y principados al mismo tiempo que se multiplican las luchas intestinas entre las grandes familias nobles (siglos VII al VI). Esfuerzos de centralización se mafiestan en este momento: se oponen a todas las tradiciones nobiliarias y anuncian las grandes transformaciones que tendrán lugar en los siglos V y IV.

Por otra parte, parece que el género de vida de la clase noble se modifica lentamente entre el final del segundo milenio y los siglos VII y VI. Las tierras roturadas aumentan a expensas de

los terrenos de caza y pasto, y lo esencial de los recursos de la clase noble pasa a ser de origen agrícola. La nobleza sigue siendo guerrera, pero es a la vez una nobleza de corte, preocupada por cuestiones de etiqueta y protocolo.

Un ritual, el *Li-chi* (*Ch'iu li,* I, 1, § 23), que fue redactado sin duda a partir de elementos anteriores a la época de los «Estados en lucha» (siglos V al III), hace alusión a una época muy antigua en la que los ritos no estaban aún fijados. «La remota Antigüedad, dice, ponía en primer lugar la *virtud*», es decir, las luchas de generosidad y los enfrentamientos vehementes de prestigio, pues tal es el sentido de la palabra *te,* virtud. Lo que se aclara cuando se piensa en el tipo de humanidad que nos han revelado las excavaciones de An-yang: sacrificios en los que las víctimas animales y humanas se cuentan por decenas, riqueza de los objetos de culto y particularmente de los bronces, cacerías fabulosas y banquetes; éstos son efectivamente los rasgos de una época «en que se ponía en primer lugar la virtud». Pero luego, añade el *Li-chi,* la gente se preocupó por la reciprocidad en los dones, pues los ritos estiman por encima de todo [el equilibrio en] las relaciones entre los hombres: ida sin venida y venida sin ida son igualmente contrarias a los ritos.»

El *Li-chi* no es el único que da fe de este cambio fundamental en las costumbres, de este paso de un sistema de prestaciones totales, de tipo agonístico, a una reglamentación minuciosa de los intercambios. Todo un conjunto de pruebas escritas y de indicios arqueológicos permite confirmarlo. Sin embargo, la realidad es compleja, pues junto a esta *ritualización* de todas las actividades de la clase noble (el esfuerzo de sistematización ritual parece haber tenido su origen en los antiguos principados de la gran llanura y sus autores en el pequeño grupo de los auxiliares del poder noble, guardianes de las tradiciones escritas: escribas, adivinos, analistas, astrónomos...) y en oposición al espíritu de moderación que inspira a los ritualistas, subisten aún, muy vivos, tipos de conductas más antiguos: luchas de prestigio y de ostentación, asaltos de generosidad, apuestas sobre el destino. Paralelamente, las medidas de centralización que se toman en algunos reinos en el siglo VI (reformas agrarias y fiscales, empadronamientos y promulgación de leyes penales escritas) aparecen como otros tantos atentados contra los ritos, pues tienen su origen en un vulgar deseo de enriquecimiento, de acaparamiento de bienes y de poder que se siente a la vez como radicalmente opuesto al espíritu de moderación ritual y al espíritu de generosidad que animaba las luchas de prestigio

de los tiempos arcaicos. Y sin embargo por esta vía haría China sus progresos más decisivos.

En el transcurso de los tres siglos que preceden a la unificación imperial del año 221 a. C., las guerras incitan a la creación de estructuras estatales y provocan un crecimiento muy rápido del poder de los ejércitos y de la producción de cereales. El desarrollo de una infantería reclutada entre los campesinos, que constituirá el grueso de las fuerzas armadas y, a partir más o menos del año 500, la difusión de una nueva técnica, la de la fundición del hierro, que permitirá la producción masiva de herramientas para las roturaciones, la agricultura y las grandes obras públicas civiles y militares, tuvieron, sin duda, una influencia determinante para la formación de Estados centralizados en la China de los siglos V, IV y III. Estas innovaciones técnicas parecen haber precipitado el movimiento de la historia.

Aparecen nuevos modos de pensamiento en relación con las necesidades de organización y mando de los grandes ejércitos de infantes y en relación también con los complejos problemas que plantea la administración de países más ricos y más densamente poblados. No son ya sabios de excepción los que los jefes de los reinos necesitan, sino administradores y especialistas. Un sistema de castigos y recompensas, inspirado en el régimen militar de los ejércitos, basta para obtener el mejor rendimiento de los servidores del Estado. Se extiende el uso de la moneda, los contratos comerciales, los instrumentos objetivos y las relaciones de gestión en la administración. Se recurre corrientemente al cálculo. Todo ello explica, sin duda, por qué se afirma entonces en China un espíritu que no es exagerado calificar de positivo y racional. Señalemos, sin embargo, que se trata de un racionalismo práctico que no entra en conflicto con otras formas de pensamiento: en efecto, éste es el caso de los grandes comerciantes-empresarios, cuya mentalidad tuvo sin duda una influencia considerable sobre las concepciones políticas de la época, los cuales manifiestan un vivo interés por las nociones de suerte, secreto y momento favorable (nociones que reaparecen en los especialistas de la política); el caso de los maestros de escuela, los diplomáticos y los retóricos que continúan concediendo gran importancia a los ritos y a la moral de moderación; o el caso de los adeptos a la anarquía y a la autarquía individual. Por último, los comportamientos y las actitudes mentales heredadas de los tiempos arcaicos se perpetúan de modo más o menos subterráneo. Se manifiestan, por ejemplo, en el boato de las prácticas funerarias y reaparecen

con esplendor durante el reinado del primer emperador, que fue sin embargo el jefe de un Estado *legista.*

Las transformaciones sociales, más o menos profundas según los reinos, no provocaron, pues, una ruptura brutal con el pasado, aunque los hombres de los siglos IV y III tuvieran perfecta conciencia de vivir en un mundo muy diferente de aquél de los hegemonistas (siglos VII y VIII). Todos se muestran de acuerdo en reconocer que los problemas de subsistencia y administración han hecho indispensable el recurso a procedimientos objetivos de gobierno, a sistemas de castigos y recompensas y a cálculos. La soberanía se mantiene, pero despojada de sus aspectos míticos y de sus aspectos de gobierno para no ser más que un principio de orden anónimo. El príncipe no gobierna: se limita a instaurar sistemas de medidas y leyes. Lo que la soberanía conserva de religioso lo comparte con el orden mismo de la naturaleza. El Cielo no es ya, para las clases instruidas, una divinidad como en los tiempos arcaicos, sino la expresión del orden cósmico. Una crítica historizante se esfuerza por depurar los mitos antiguos de todo cuanto en ellos podía haber de extraño y contrario a las buenas costumbres y los transforma en simples acontecimientos de la historia. No hay ya dioses creadores y personales, sino sabios históricos y fuerzas religiosas impersonales. Los ritos, simple etiqueta cortesana en el siglo VII, se han convertido en conductas universales cuyo fin es asegurar el orden interno de toda la sociedad (ya que las leyes no permiten, según los moralistas, mantener este orden sino de forma externa y artificial). De aquí la importancia de los ejemplos, la educación y la cultura.

A despecho de la diversidad de corrientes que se mezclan en los llamados «filósofos chinos», entre los siglos V y III a. C., el mundo chino se orienta hacia un tipo de pensamiento que podría calificarse de «pensamiento organicista». Este pensamiento es, a su manera, racional, puesto que se refiere a un orden humano y social y a un orden cósmico independientes de cualquier poder divino individualizado.

No obstante, este pensamiento tiene marcos y temas que le son propios. Se centra en cuestiones a las que el pensamiento occidental apenas ha prestado atención o en todo caso sólo se la ha prestado recientemente. Por ello sería ocioso buscar en él preocupaciones filosóficas que fueron dominantes en nuestra tradición e injusto aplicar a su análisis nuestras propias categorías.

Cuando Mencio (finales del siglo IV-principios del III) distingue entre el espíritu (el «corazón», sede de la inteligencia) y los

sentidos (los «oídos y los ojos»), nos engañaríamos por completo si creyéramos reconocer en ello una oposición que nos es familiar. Al analizarla se percibe que esta distinción encubre otra: la que hay entre las funciones de producción y las funciones de administración. Mencio se limita a expresar una dualidad jerárquica de dignidades y valores que son de hecho complementarios. En efecto, los autores chinos anteriores al imperio ignoran la oposición radical tan característica del pensamiento griego entre mundo sensible y mundo inteligible. Cabe presumir que, de conocerla, la habrían rechazado con vehemencia como artificial.

Igualmente la distinción, tan importante desde nuestro punto de vista, entre lo positivo y lo religioso, no parece haber preocupado a los chinos. En efecto, su oposición no se presenta del mismo modo en el mundo griego y en el mundo chino. Cuando el primer emperador de China unifica todas las medidas del nuevo imperio, en el año 221 a. C., hay que cuidarse de no ver en ello más que un acto positivo explicable por las necesidades prácticas de la administración. A trasluz, aparece una idea importante, y desde nuestro punto de vista irracional: es el genio propio del emperador, su virtud particular, lo que se difunde así en el mundo y lo que viene de ese modo a ordenarlo. La unificación de las medidas conlleva, pues, también aspectos rituales y religiosos sin los que este acto administrativo habría perdido seguramente lo esencial de su significación y su eficacia.

No es por la búsqueda de la Verdad, de lo no fluctuante y no contradictorio por lo que están interesados los autores chinos de los tres siglos anteriores al imperio. Por lo demás, había en China, para el desarrollo de una filosofía del ser y la elaboración de una lógica, obstáculos lingüísticos a los que no nos referimos aquí más que para recordarlos. La reflexión siguió derroteros muy diferentes, orientándose hacia un análisis más preciso de los factores de ordenamiento de lo social y lo cósmico.

En los «filósofos chinos» se encuentra reiteradamente expresada la idea de que la acción sólo puede ser eficaz si se ajusta a las tendencias constantes del hombre o de las fuerzas de la naturaleza, si saca partido de estas inclinaciones naturales, de suerte que con un mínimo esfuerzo se obtengan los mayores efectos. Este es uno de los principales temas del pensamiento chino de los siglos IV y III. Es fácil ver la concepción de la sociedad y de la naturaleza implícita en esa sabiduría: el orden no puede ser el resultado de la intervención exterior de una fuerza de gobierno, ni de una distribución autoritaria de las funciones y los poderes, ni de un equilibrio conseguido por un

pacto entre fuerzas antagónicas. En una palabra, no puede depender de lo arbitrario. La acción del soberano se parece a la del agricultor que se limita a favorecer el brote de las plantas, pero que no interviene para nada en el proceso de germinación y crecimiento. El soberano actúa de conformidad con las órdenes del Cielo (*t'ien*) y se identifica con él. El orden sólo puede tener su principio en los seres. Sólo puede ser inmanente al mundo.

Las nociones de influencia, de modelo, de inclinación espontánea y de manera de ser predominan sobre la de ley. Y ello explica que los chinos presten más atención precisamente a aquellos dominios de la física que fueron descuidados por la ciencia griega y sus herederas. Se interesan preferentemente por el estudio y la interpretación de los fenómenos magnéticos, los fenómenos de resonancia, las mareas, las ondas sonoras y las ondas sísmicas. En música parecen estar interesados más especialmente por los timbres de los instrumentos y por los procedimientos para construir de manera exacta modelos de carillones, mientras que los griegos definen la escala musical por procedimientos geométricos.

¿Cómo explicar estas diferencias tan fundamentales de orientación? Nos ha parecido que la historia podía ofrecer aquí un comienzo de explicación. No hubo en China crisis violenta, ni enfrentamientos entre *demos* y aristocracia que desembocara en un cambio radical de constitución política ni en un replanteamiento de todo el pasado, sino una evolución que, a pesar de su amplitud y de los progresos hacia lo racional, permitió acomodos y compromisos. No hubo en China nada semejante a aquella separación radical entre el mundo de los hombres y el mundo de los dioses que fue el primer paso necesario para el nacimiento de la razón griega. Podría decirse a este respecto que el pensamiento chino anterior al imperio está a la vez más acá y más allá de tal distinción: más allá, porque los dioses y los mitos griegos hubiesen sido considerados por los chinos como invenciones pueriles (como lo fueron más tarde los mitos cristianos); más acá, porque este pensamiento no se preocupa de separar lo ritual de lo positivo, lo cósmico de lo humano. Es demasiado tarde para que un pensamiento de tipo griego pueda abrirse paso en China, porque los chinos han naturalizado ya lo divino y han cerrado así las puertas a toda forma de pensamiento transcendente.

En definitiva, lo que una aproximación histórica permite entrever son las correspondencias bastante sorprendentes entre lo político y lo mental. Si la razón china, fruto también de

una experiencia humana original, difiere de la razón griega, ¿hay que concluir que representa un estadio inferior en la evolución del espíritu humano? Esto equivaldría a erigir en norma un tipo de pensamiento que es enteramente específico y, en último término, admitir que fuera de las vías singulares seguidas por Occidente no puede haber más que aberración y esfuerzos irrisorios para llegar a la razón universal.

Jacques GERNET

## II. EN GRECIA

Asociar en dos exposiciones paralelas Grecia y China presupone una doble condición. La primera, que los conferenciantes adopten una misma perspectiva: como J. Gernet, yo consideraré, pues, la evolución de las ideas en sus relaciones con la historia social. Trataré de definir los factores históricos que más importancia han tenido en la orientación del pensamiento griego por las vías que le son propias. Pero la confrontación implica además que entre estos dos tipos de civilización haya ciertas analogías que hagan necesaria la comparación.

De hecho, las semejanzas entre Grecia y China han parecido lo bastante llamativas como para que ciertos autores hayan podido creer en una especie de convergencia en el desarrollo histórico y en los cambios de mentalidad. Ya el marco cronológico sugiere la comparación. Es más o menos hacia la misma época cuando se preparan los cambios de la vida social que conducirán a la edificación de nuevas formas de Estado. En ambos casos, se pasa de un estadio arcaico, en que el poder descansa esencialmente en los privilegios religiosos y se ejerce por procedimientos de tipo ritual, a formas de organización estatales más positivas y a una mentalidad que podríamos llamar más moderna. Destrucción de las relaciones de vasallaje y de los lazos de dependencia personal, promoción del mundo campesino, desarrollo de las ciudades: los mismos hechos parecen encontrarse por igual en Grecia y en China. En ambos casos estos cambios sociales parecen ligados a innovaciones técnicas de gran alcance: la metalurgia del hierro, la utilización del metal, no ya solamente para objetos «nobles» sino también para productos utilitarios y de consumo corriente. Innovación también en la técnica militar: la promoción del campesinado debe ser relacionada con la importancia que en los campos de batalla adquiere la infantería a expensas del carro y los caba-

llos. Finalmente, es en la misma época, en el curso de los siglos VII al III a. C., cuando se configura el rostro de las culturas china y griega. Asistimos a una proliferación de escuelas cuyas obras han marcado de manera profunda a las humanidades en cuestión. Estas escuelas se ocupan a la vez de filosofía de la naturaleza, de pensamiento moral y político, de ciencias como la medicina y las matemáticas, de dialéctica y lógica. Es fácil, pues, comprender que se haya intentado asimilar la realidad china a la griega, suponiendo aquí y allá una transformación histórica análoga, sin más diferencias que las derivadas de que la evolución en Grecia fue más rápida y llegó más lejos. La comparación tendría entonces por objeto precisar los obstáculos que los chinos encontraron y que les impidieron caminar, con los griegos, al mismo paso y por la misma ruta. Como si en la evolución de la humanidad existiese una única vía, un desarrollo ejemplar: precisamente aquél que conoció Occidente y que hoy en día se extiende por todo el universo por medio de la técnica y de la ciencia. La exposición de Jacques Gernet nos ha demostrado que plantear el problema en estos términos, equivale, de entrada, a convertirlo en insoluble. Ni la civilización griega es la medida de la civilización china, ni a la inversa. Los chinos no llegaron menos lejos que los griegos, llegaron a otro sitio. Las divergencias en la evolución social y en las orientaciones del pensamiento son extremadamente valiosas: nos hacen captar mejor lo que cada cultura tiene de original. Ellas dan su verdadero sentido y dotan de mayor relieve a algunos rasgos de la civilización griega que nos son tan familiares que parecen obvios. Es la naturaleza de estas divergencias, su alcance y su fundamento lo que nos ocupará en las páginas que siguen.

Estas diferencias se acusan en el mismo centro de las analogías que nos han parecido más sorprendentes. Hemos hablado de la metalurgia del hierro. Se trata, de hecho, de dos técnicas muy diferentes. China practica la fundición del hierro, que Occidente sólo conocerá en los albores de los tiempos modernos. Esta metalurgia supone medios e inversiones mucho más importantes que en Grecia. Por ello en China aparece siempre más o menos en manos o bajo el control del Estado, que hace de ella uno de sus intrumentos de poder. En Grecia, el herrero es un pequeño productor independiente que trabaja en un taller artesanal al servicio del público y por medio de una venta directa al comprador.

En China, los cambios de estatus del campesinado dependen a la vez de una profunda transformación del paisaje humano y de la constitución de vastos Estados centralizados. La rotu-

ración de nuevas tierras lleva a un monocultivo cerealista en superficies extensas; los progresos de esta agricultura están ligados al desarrollo de una administración central capaz de asegurar su control y de llevar a cabo obras hidráulicas a gran escala.

En Grecia, la vida campesina asocia la ganadería, especialmente ovina, pero también bovina y caballar, a una agricultura que se irá diversificando: junto a los cereales se desarrollan cultivos arbustivos, más lucrativos y orientados hacia el comercio marítimo. La producción agrícola que se organiza fuera del control de un Estado centralizado tiene una doble función: asegurar la subsistencia de la familia, del *oikos*, y permitir, en caso de excedente, una venta en el mercado.

Se comprende entonces que la promoción del campesinado haya seguido caminos diferentes en China y en Grecia. En China, es obra del príncipe que ve en la masa campesina, si la controla directamente, si la encauza tanto en el nivel de la aldea como en el del reclutamiento de su ejército, la fuente de su poder económico y de su fuerza militar. En Grecia, esta promoción es una liberación del campesinado, no sólo respecto a las antiguas formas, sino respecto a cualquier forma de servidumbre. Y es obra de los campesinos de los *demoi* rurales en lucha contra una aristocracia terrateniente que vive en la ciudad y controla el Estado. Se lleva a cabo a través de antagonismos, conflictos y enfrentamientos sociales mucho más marcados que en China, donde el poder de los nuevos Estados trasforma, por absorción progresiva, las antiguas relaciones sociales.

Por su lucha, los agricultores griegos, pequeños campesinos propietarios de una pequeña parcela, confiscarán en su provecho, para ponerlos «en común», todos los antiguos privilegios de la aristocracia: el acceso a las magistraturas judiciales y políticas, la gestión de los asuntos públicos, la función militar y también la cultura con sus modos de pensar y de sentir, con su sistema de valores. Esta ampliación, esta democratización de una cultura aristocrática, es uno de los rasgos que caracterizan a la civilización griega. Ello explica la fidelidad a un cierto ideal de hombre, la permanencia de ciertas actitudes: el espíritu de *agón*, la voluntad de afirmarse siempre y en todo como el mejor, el desprecio por los valores utilitarios y mercantiles, una ética de la generosidad que exalta la liberalidad, el don gratuito, el desinterés, y, finalmente y sobre todo, una voluntad de autonomía, de no servidumbre, la concepción del carácter humano del hombre como inseparable de su libertad en sus

relaciones con los demás. Digamos en seguida que sólo en una sociedad donde se ha desligado y afirmado así la noción de individuo autónomo libre de toda servidumbre, puede, por contraste, definirse el concepto jurídico del esclavo, es decir, de un individuo privado de todos los derechos que hacen del hombre un ciudadano. Simultáneamente, Grecia inventa el ciudadano libre y el esclavo, definiendo el estatuto de cada uno en función del otro. Sin ciudadano libre, no hay esclavo; pero de arriba a abajo de la escala social hay diversos grados de dependencia jerarquizada, una servidumbre generalizada de la que el mismo rey, en sus relaciones con los dioses o con el orden divino, no está exento.

Nada puede ilustrar mejor la importancia de este ideal aristocrático de autonomía que implica la *isocratía* (la repartición igual del poder entre todos) que la significación que reviste en Grecia, en el plano intelectual, el hecho urbano.

La ciudad, que constituye siempre un medio favorable para la eclosión de una nueva mentalidad, toma en Grecia un sentido particular en la medida en que está ligada a las instituciones de la *polis*. La Grecia micénica conoció indudablemente una especie de ciudad-palacio; la Grecia arcaica conoció la ciudad, morada noble, opuesto al campo poblado de villanos encargados de alimentar a los *kaloí kagathoí*. Pero la ciudad griega clásica no se convierte, como la ciudad china, en centro de un reino desde donde se administra un vasto territorio rural y que agrupa, junto a los funcionarios, sacerdotes y consejeros políticos directamente al servicio del soberano, un cierto número de comerciantes y empresarios industriales. En Grecia, el establecimiento urbano no se opone al campo, porque la ciudad engloba al territorio campesino y a la aglomeración urbana, sin establecer entre ambos diferencias en el plano propiamente político. Campesinos y ciudadanos tienen los mismos derechos y las mismas obligaciones; forman parte de la misma asamblea y de los mismos tribunales; eligen juntos los mismos magistrados. ¿Cuál es entonces el papel de la ciudad propiamente dicha en el sistema de la *polis*? Es ella la que da al territorio, o mejor dicho al grupo humano que se ha establecido en él y que lo cultiva, un centro, una unidad y una comunidad. La aglomeración urbana reúne esencialmente los edificios ligados a la vida pública, es decir, todo aquello que, al ser común por oposición a lo privado, concierne a los individuos en la medida en que todos ellos son igualmente ciudadanos: los templos, las sedes de los magistrados, los tribunales, las asambleas, el ágora, el teatro y los gimnasios. La ciudad se concibe, pues, como el

centro que da al espacio social de los griegos su homogeneidad; con respecto a este centro común, todos los ciudadanos ocupan, en cierto modo, posiciones simétricas y reversibles. En una ciudad que se inspira en el ideal de la *isonomía,* el poder y la autoridad se encuentran, por usar la expresión griega, depositados en el centro, *en mesōi,* y no ya confiscados en provecho de un particular como el rey o de una minoría privilegiada de ciudadanos.

Entre este régimen político de la ciudad y el nuevo horizonte espiritual de los griegos del siglo VI hay un estrecho lazo. Por supuesto, las ideas evolucionarán, pero mientras la ciudad permanezca viva, serán las ideas de hombres que quieren ser autónomos y libres en el marco de pequeñas comunidades independientes las unas de las otras. Así como en la ciudad el poder se pone en común, se deposita *en mesōi* (expresión que prolonga de modo muy significativo las prácticas de una aristocracia militar en la dirección de la guerra y el reparto del botín), así también la cultura se pone en común, se deposita en el centro, sin ser privilegio de ciertas familias, o, como en China, de una categoría de letrados. Por supuesto, esta democratización se hace posible por la escritura alfabética, que ya no es la especialidad de una clase de escribas y que permite al conjunto de ciudadanos aprender a leer y a escribir. Por lo demás, toda la ciudad tiene acceso, por su participación en las fiestas y por su presencia en el teatro, a las más bellas producciones del arte y de la literatura.

Esta puesta en común de la cultura, paralela a la puesta en común de la autoridad política, tendrá decisivas consecuencias en la evolución de las ideas. A partir de ahora, los saberes, las técnicas mentales que se habían mantenido más o menos celosamente en secreto como privilegio de ciertas familias, serán expuestas a la luz del día en la plaza pública. Las reglas del juego político: la publicidad, la discusión libre, el debate argumentado, se convertirán en la regla del juego intelectual. La verdad no dependerá ya de la revelación misteriosa. Las doctrinas van a divulgarse, van a someterse a la crítica y a la controversia y van a recibir forma de razonamiento argumentado. Los discursos sagrados, los *hieroi logoi,* cederán el paso a demostraciones de carácter profano.

Es necesario prestar atención aquí a las condiciones fácticas que hicieron posible este fenómeno en su doble aspecto social e intelectual. Queremos referirnos a la reducida dimensión de los grupos humanos, al carácter disperso y fragmentado de la población. El papel de la escala demográfica aparece como fun-

damental cuando se compara China con Grecia. Al ser tan restringida, relativamente, la unidad social griega, automáticamente se cumplen dos condiciones. En primer lugar, la rapidez de la información y la extensión de la comunicación a través de todo el cuerpo social, factores que favorecen un sistema de democracia directa. Si las decisiones políticas pueden ser tomadas al término de un debate general, es porque cada uno puede ser puesto al corriente de todo muy rápidamente. El universo de la ciudad debe ser lo bastante estrecho como para que todo el mundo o casi todo el mundo se conozca, como para que cada uno pueda discutir con todos. Esto, que es cierto en el plano político, lo es también en el de las ideas. Piénsese en Sócrates buscando a sus interlocutores en el ágora.

En segundo lugar, el Estado no tiene que tomar en sus manos la gestión de lo que llamaríamos hoy lo económico; no tiene que administrar en detalle la producción agrícola e industrial, el intercambio y la circulación de los bienes. Lo deja a cargo de las «casas» particulares. Tal es el sentido que los griegos dan a la palabra *oikonomía.* El Estado no se interesa por ella más que en la medida en que tiene necesidad de dinero o de medios materiales para realizar los fines que le son propios. Su ámbito es lo político, es decir, el juego que regula las relaciones de mando y obediencia entre los ciudadanos, los lazos de dominio y sumisión entre Estados diferentes. En la ciudad, la política consiste esencialmente en la reglamentación de los modos de ejercicio del poder. Gravita por completo alrededor de la noción de poder. ¿Cómo equilibrar el poder en el interior para que todos los ciudadanos lo ejerzan igualmente en común? ¿Cómo reforzarlo en las relaciones con el exterior para que la ciudad permanezca siempre soberanamente dueña de sí misma y pueda afirmar su supremacía sobre sus rivales?

El poder: posiblemente nos encontramos aquí con una de las nociones claves para comprender el pensamiento griego. Hace algún tiempo, André G. Haudricourt contrapuso la mentalidad de los pueblos pastores y navegantes, como los griegos, a la de los pueblos «hortelanos», como los chinos. La domesticación de los animales habría llevado a los pueblos pastores a concebir la acción del hombre sobre los demás —especialmente el poder del rey sobre sus súbditos— según el modelo de las relaciones del pastor con su rebaño, es decir, en forma de una intervención directa y coercitiva. Por el contrario, los pueblos hortelanos habrían tomado como modelo de las relaciones interhumanas una «acción indirecta y negativa»: la autoridad mejor, es decir, la más conforme al orden natural, sería

aquélla que, inmanente a las cosas, jamás tiene que intervenir. Obsérvese en cualquier caso que el vocabulario político griego, cuando no recurre a imágenes de la navegación, las toma del orden pastoril. El poder del jefe sobre sus administrados lo representa como una acción coercitiva que doblega al inferior bajo el yugo del más fuerte, sometiéndolo, para adiestrarlo y dirigirlo como el pastor adiestra y dirige con su bastón a su rebaño, en virtud de un poder superior de «dominación». Esta imagen del jefe como agente que actúa desde fuera para obligar a sus súbditos mediante una intervención directa, está profundamente arraigada en la religión. Las divinidades griegas forman una especie de sociedad de potencias, a la vez rivales y solidarias. Los dioses son agentes que poseen una fuerza superior a la que los hombres deben someterse. Entre estos dioses, Zeus se muestra por sí solo más fuerte que todos los otros juntos. *Kratos* y *Bía,* la dominación brutal y la violencia coactiva, que flanquean el trono de Zeus, no dejan nunca solo al soberano de los dioses.

Es necesario recordar esta concepción del poder como poder de coerción, violencia ejercida sobre los otros, despliegue de una fuerza superior, para comprender cómo pudo nacer en Grecia una forma social en la que el poder, el *kratos,* es puesto en común, depositado *en mesōi,* para que no pertenezca nunca más a nadie. Mandar y obedecer dejan desde ese momento de aparecer como acciones antitéticas y pasan a convertirse en los dos términos de una misma relación reversible. Los mismos hombres obedecen y mandan alternativamente, según un orden temporal que está numéricamente regulado porque gira alrededor de ese centro común en el que desde entonces se encuentra depositado el poder de mando. La fuerza bruta de dominación es sustituida por un orden abstracto de reparto igualitario de los cargos.

Es este ideal político de *isonomía* el que se elabora a través de la evolución de las ideas morales del siglo VII al V. En un período de crisis social y efervescencia religiosa, Grecia elabora una ética de sabiduría, de *sophrosyne,* que recuerda a la china: rechazo del lujo, condena de la riqueza, del exceso, de la violencia; exaltación de la moderación, del autocontrol y de la justa medida. Este ideal moral se orienta, por la acción de los legisladores, hacia las realidades sociales y tiende a moderarlas. Se trata de hacer que el grupo humano sea equilibrado y armonioso, que esté unido, de racionalizar las relaciones sociales y mesurarlas, de imponerles un modelo geométrico. Por ello la reflexión moral, aun conservando a menudo un carácter reli-

gioso, llegará a desembocar en la institución del Derecho y en reformas políticas enteramente positivas como las de Clístenes. No por ello se convertirá en un realismo de tipo maquiavélico, tendente a reforzar por todos los medios los poderes del príncipe, como el que se encuentra en China entre los legistas. La reflexión moral no desembocará tampoco, como entre los confucianos, en una tentativa de poner a la sociedad humana en armonía con el antiguo orden ritual. Los *nomoi*, el conjunto de las reglas que instituyen los legisladores, se presentan como soluciones humanas destinadas a obtener efectos definidos: la concordia social y la igualdad de los ciudadanos. Pero estos *nomoi* sólo son válidos si se ajustan a un modelo de equilibrio, de armonía geométrica, que tiene un valor más que humano y que representa un aspecto de la *Dike* divina. Entre la *Dike* y los *nomoi* humanos la relación nunca se rompe del todo. Sin duda algunos sofistas podrán afirmar que no existe la *Dike* absoluta o que, si existe, no es posible conocerla. Pero se trata de una opinión «paradójica» y sentida como tal. Para la mayoría de los griegos, los *nomoi* son humanos, están sujetos a discusión e incluso a revisión, pero sin embargo no están radicalmente separados de la *Dike* divina. Con Sócrates y con los comienzos de la reflexión moral, en un sentido propiamente filosófico, este doble aspecto de la ética, a la vez disciplina humana autónoma y exigencia de un fundamento absoluto, adquiere todo su valor. Sócrates parte de las conductas concretas, de las virtudes practicadas por cada uno en las diversas circunstancias de la vida, pero no para quedarse en ellas: él quiere confrontar los actos de sus conciudadanos con los valores permanentes que tienen en sí mismos su justificación: *la* piedad, *el* valor, *la* justicia. Estos valores absolutos no son de orden religioso y el comportamiento moral es, en cierta manera, lo contrario de la obediencia ritual. Los valores suponen un esfuerzo de elucidación crítica; dependen de un análisis racional; su descubrimiento se logra a través de la discusión, la argumentación dialéctica y la búsqueda de definiciones. La ética se constituye así en sistema de valores transcendentes, postulados como verdades de alcance universal de las que se deben poder deducir las diversas conductas particulares.

Paralelamente a esta reflexión moral, a comienzos del siglo VI, nace en las ciudades griegas del Asia Menor una filosofía de la naturaleza. En las teorías de estos primeros físicos de Jonia se ha podido ver el advenimiento del pensamiento racional tal como lo ha entendido Occidente.

En un ensayo reciente, hemos intentado demostrar que el

pensamiento físico de los griegos del siglo VI es estrechamente solidario de su pensamiento político. En su concepción de la naturaleza, los físicos de Mileto utilizan un vocabulario y un instrumental conceptual elaborados en la práctica social. Interpretan el universo físico según un modelo de equilibrio entre poderes opuestos, conforme al ideal de *isonomía* que preside la organización del universo humano.

En algunos aspectos, la nueva imagen del mundo que se impone con los milesios puede parecer próxima a las concepciones chinas. Los dioses no son ya exteriores a la naturaleza y al mundo humano; es el mismo orden natural el que queda en cierta manera divinizado. Las diferencias son, sin embargo, considerables. La imagen griega del mundo tiene un carácter fundamentalmente geométrico. El cosmos es concebido según un esquema espacial. El orden es de tipo igualitario y no jerárquico. Supone una regla equilibrada de reparto entre los poderes contrarios, de tal manera que ninguno llegue a dominar a los otros. Por último, en mayor medida que en China, los filósofos milesios tienen que romper con las creencias religiosas tradicionales, respecto de las cuales adoptan, de manera consciente y en bastantes aspectos, opiniones contrarias. La oposición entre la naciente filosofía y la religión o el mito es pues, en Grecia, en algunos aspectos muy marcada.

Sin embargo, la religión griega es más una práctica, una forma de comportamiento y una actitud interior que un sistema de creencias y dogmas. La filosofía ocupará en este plano un lugar que hasta entonces había quedado libre; en su esfuerzo por construir un sistema coherente del mundo, la filosofía no tendrá que entrar en conflicto directo con la religión.

Por lo demás, la filosofía no rechaza la noción de lo divino: desde el principio la utiliza y la transforma. Para los físicos de Jonia, lo divino está presente en el interior de este mundo que ellos tienen que explicar. El universo se hace inteligible no por la acción de los dioses tradicionales, sino por el juego de los poderes que constituyen el fundamento de la *physis*, cuyos principios, *archai*, son. Tales principios continúan siendo portadores de una carga religiosa. ¿En qué sentido pueden los milesios aplicar a estos principios físicos elementales el calificativo de «divinos»? Como los dioses, los principios se oponen a los fenómenos naturales porque son invisibles; pertenecen al ámbito de los *ádela*, no de los *phanerá*. Son eternos e indestructibles, no mortales y perecederos; son inmutables, no cambiantes y pasajeros; son puros, no mezclados; como los dioses,

en fin, son potencias superiores a todas las otras, que se reparten el dominio del universo.

El pensamiento físico de los milesios se mueve así en el marco de las grandes oposiciones establecidas por el pensamiento religioso de los griegos entre toda una serie de términos antinómicos: los dioses-los hombres; lo invisible-lo visible; los eternos-los mortales; lo permanente-lo cambiante; lo poderoso-lo impotente; lo puro-lo mezclado; lo seguro-lo incierto.

En sus rasgos fundamentales y en la línea de su desarrollo, la filosofía griega se presenta así como heredera de la religión helénica. La investigación filosófica se sitúa en el mismo marco que la religión había constituido. Sin embargo, lo divino, en lugar de ser el ámbito de una revelación misteriosa y secreta, se convierte en objeto de una investigación a la luz del día. No se presta ya solamente a una visión más o menos inefable; debe ser expresado y formulado en un discurso. Su permanencia y su unicidad permiten dar de él una definición unívoca. Lo divino, como principio y esencia inmutable, aparece entonces bajo la forma de lo inteligible. Responde a un modo de conocimiento particular, que se expresa en un lenguaje cuyo rigor se opone a las expresiones del lenguaje vulgar. Así, para Parménides, el *Logos* se articula en este plano del ser inmutable que se identifica con la Verdad. Este *Logos* es algo totalmente diferente de las simples palabras, *épea,* de las que se sirven en sus conversaciones insustanciales, aquéllos a los que el filósofo llama los «mortales de dos cabezas», porque sobre el mismo objeto expresan juicios contrarios. La oposición entre el mundo divino y el mundo humano se encuentra así reflejada en la filosofía de Parménides en forma de dos vías contrarias, dos campos contrastados: por un lado el ser y el discurso verdadero que lo expresa en su perfecta identidad consigo mismo; por otro, el no ser, sometido a la generación, los cambios, la destrucción, que es objeto no de un verdadero saber, sino de una opinión incierta y ambigua. Con Parménides descubre la filosofía griega su vocación particular. Es, a la vez, e inseparablemente, una filosofía del ser, una ontología y una filosofía del conocimiento, una lógica. La investigación del ser en cuanto ser lleva aparejada una lógica de la identidad que rechaza lo ambiguo, lo cambiante, lo relativo, y establece una separación radical entre lo inteligible y lo sensible.

Sabido es lo que será la historia de la filosofía griega a partir de Parménides, y en gran medida en respuesta a Parménides, hasta el momento en que Aristóteles pueda dar una formulación precisa del principio de no contradicción. Unicamente

hay que subrayar que esta evolución se sitúa por entero en el marco de una lógica de la identidad, de la exclusión de los contrarios. Los lingüistas dirán lo que la ontología y la lógica deben a la situación particular de la lengua griega, a las facilidades que ofrecía para objetivar la noción de Ser y para expresar sus diversas dimensiones. Pero también parecen haber desempeñado un papel otros factores. Con su análisis de los «lugares comunes» del lenguaje, los modos de razonamiento y demostración y los tipos de argumentos, la retórica y la sofística prepararon la obra lógica de Platón y Aristóteles. Ahora bien, las técnicas de los retóricos y los sofistas son inseparables de las prácticas del tribunal y de las controversias políticas de la Asamblea. El procedimiento de los *dissoi logoi,* los discursos dobles que oponen, a propósito de cada una de las cuestiones consideradas, dos tesis contrarias, marca un primer intento de formular argumentaciones que se excluyan mutuamente. Pero este procedimiento responde también a un gran hecho social: en los asuntos debatidos en el tribunal y en la Asamblea —asuntos cuya solución pertenece al ámbito de lo probable o lo verosímil, no de lo evidente o lo cierto— se oponen siempre dos partes, se enfrentan dos campos entre los que deberá elegir la decisión judicial o política.

Al término de esta exposición no hay conclusiones que sacar. Si nos detenemos en algunos temas es para presentarlos en forma de problemas. En relación con China, la evolución social y el desarrollo del pensamiento parecen en Grecia más violentos, de curso más dialéctico. Se concede mayor importancia a las oposiciones, los conflictos, las contradicciones, y correlativamente el pensamiento tiende a situarse en el plano de lo inmutable y lo idéntico, mientras que las formas de razonamiento aspiran a la exclusión radical de las proposiciones contrarias.

Antagonismos y conflictos en el plano de la historia social, dualismo de lo inteligible y lo sensible, del ser y el devenir, la verdad y la opinión en filosofía, lógica de la no contradicción, ética fundada en el poder humano de elección, de libre decisión, práctica judicial y política que implican el enfrentamiento entre dos causas opuestas, el choque de dos discursos enemigos: ¿en qué medida son estos diversos rasgos solidarios?

Si es cierto que lo trágico traduce una «conciencia desgarrada», el sentimiento de las contradicciones que dividen al hombre contra sí mismo, posiblemente la comparación con China nos hace comprender mejor por qué los griegos inventaron la tragedia.

## 5. LA SOCIEDAD DE LOS DIOSES [1]

Para hablar de los dioses griegos —y sobre todo, como se me ha pedido, de su nacimiento—, las lagunas de nuestra información, nuestra ignorancia de los orígenes, constituyen sin duda el mayor obstáculo, pero el escaso conocimiento que yo pueda tener de la cuestión no me facilita tampoco la tarea: ¿cómo tratar en unas pocas páginas un problema tan vasto y tan complejo sin simplificar mucho y sin falsear un poco? Se me permitirá, pues, que de entrada descarte ciertas interpretaciones que parecen hoy, para la comprensión de los hechos religiosos, caducas, discutibles o prematuras.

Para empezar, ¿cómo se plantea el problema de los orígenes? O, para formular la cuestión en los términos en que me ha sido planteada, ¿qué sabemos del nacimiento de los dioses griegos? Una investigación de los orígenes es siempre difícil. En el caso griego, estamos en la más completa oscuridad. Por lejos que nos remontemos en el pasado (lo que, tras del desciframiento del lineal B, quiere decir hasta la época micénica), nos encontramos con un sistema religioso que ha conocido ya bastantes transformaciones y recibido muchos préstamos y en el que es muy difícil precisar lo que es indoeuropeo, mediterráneo, egeo o asiático. Cualquier intento de explicación global, como la que pretendiera por ejemplo atribuir a los grandes dioses masculinos un origen indoeuropeo y a las divinidades femeninas un substrato mediterráneo, sería discutible.

Ocurre, por otra parte, con los sistemas religiosos algo análogo a lo que pasa con los sistemas lingüísticos. En el estudio de una lengua, la etimología es posible y a veces fructífera. En la historia de las religiones, la etimología es mucho más oscura, pero incluso en el caso del lenguaje, la etimología no nos aclara nada sobre el empleo que se hace de un término en una época dada, puesto que los parlantes, cuando lo utilizan, no conocen su etimología; el valor del término no está, pues, tanto en función de su pasado lingüístico como en función del lugar ocu-

[1] Una primera versión de este texto se publicó en *La Naissance des dieux*, Editions Rationalistes, París, 1966, pp. 55-78.

pado por esta palabra en el sistema general de la lengua de la época de que se trate. Del mismo modo, un griego del siglo V sabe posiblemente menos cosas sobre los orígenes de Hermes que un especialista contemporáneo; pero ello no le impedía creer en ese dios Hermes ni sentir en ciertas circunstancias la presencia del dios. Ahora bien, lo que intentamos comprender es precisamente qué es Hermes en el pensamiento religioso y la vida religiosa de los griegos, qué lugar ocupa ese dios en la existencia de los hombres.

Tomemos uno de los casos más favorables para una búsqueda de los orígenes: el del más importante de los dioses del panteón, Zeus. Resulta que es un dios cuyo nombre nos es transparente. Tras el nombre de Zeus, leemos la raíz indoeuropea que encontramos en el sánscrito *dyau'h,* brillar. En consecuencia podemos relacionar el griego *Zeus pater* con el latín *Júpiter* y con el indio *Dyaus pita.* Pero el Zeus griego no es únicamente el dios indoeuropeo; se ha mezclado con otras divinidades masculinas, y en especial con un dios cretense de las cavernas con el que se ha fusionado. Este dios cretense difiere en muchos rasgos del Zeus indoeuropeo: es un dios niño, un *Zeus kouros;* es también un dios que muere y resucita; en Creta se enseñaba su tumba. El Zeus griego es el resultado de estas funciones y de estas transformaciones. Es esta figura compleja la que nos interesa conocer, más que su filiación con respecto al antiguo dios indoeuropeo.

Todavía hay en la etimología otro peligro. Leemos en el nompre Zeus la raíz brillar. Concluimos de ello que Zeus representa al cielo luminoso, al resplandor de la luz diurna. Pero además nos sentimos tentados de suponer equivalencias del mismo tipo entre los grandes dioses del panteón y otras fuerzas naturales. Así se ha relacionado a Zeus con el cielo brillante, a Poseidón con el agua, a Hefesto con el fuego, a Hera con el aire, a Hermes con el viento, a Dioniso con la vid, a Deméter con el trigo, etc. Este sistema de traducción supone una serie de correspondencias, término por término, entre nuestra concepción moderna del universo y la imagen que los griegos se hacían de él en su religión. Su pensamiento religioso tendría así la misma estructura, el mismo tipo de organización y las mismas categorías intelectuales que nuestro pensamiento científico. La única diferencia vendría de que las fuerzas naturales se encuentran en la religión griega animadas y personificadas.

La ciencia de las religiones está hoy lo bastante avanzada como para que ningún especialista crea ya en explicaciones naturalistas tan simples. Al combatirlas, es posible que parezca

que me esfuerzo por derribar puertas abiertas. Pero después de todo las puertas no se abren más que si se derriban y, con ese impulso, cuento con ir un poco más allá del umbral.

Zeus es el cielo brillante, pero es también, en cierto modo, el cielo nocturno; dueño de la luz, se revela en la luz y por ella, pero tiene también el poder de ocultarla. Zeus es además, como veremos, muchas otras cosas. Si es un dios en sentido propio, un *théos,* es porque es a la vez muchas cosas diferentes, muchas cosas que desde nuestro punto de vista corresponden a campos muy distintos o incluso opuestos: el mundo de la naturaleza, el mundo social, el mundo humano y el mundo de lo sobrenatural.

Soy yo quien distingue estos diversos planos porque hoy se nos presentan claramente separados, pero el pensamiento religioso de los griegos no establece estas distinciones tajantes entre el hombre y su universo interior, el mundo social y su jerarquía, el universo físico y el mundo sobrenatural o sociedad del más allá constituida por los dioses, los demonios, los héroes y los muertos. Esto no quiere decir que el griego lo confunda todo, que viva en una especie de mentalidad primitiva en donde todo participaría de todo. Cuando piensa religiosamente, el griego hace distinciones, pero no son las nuestras. Distingue en el cosmos tipos diferentes de poder, formas múltiples de potencia cuya acción no se limita a uno solo de los ámbitos que hemos definido, sino que se extiende a través de todos los planos de lo real, ejerciéndose tanto en el interior del hombre como en la sociedad, en la naturaleza y en el más allá.

Una religión, un panteón, se nos presentan así como un sistema de clasificación, una cierta manera de ordenar y conceptualizar el universo, distinguiendo en él tipos múltiples de poder y soberanía. En este sentido yo diría que un panteón, como sistema organizado que implica relaciones definidas entre los dioses, es, en cierta manera, un lenguaje, un modo particular de comprensión y expresión simbólicas de la realidad. Estaría incluso dispuesto a creer que entre el lenguaje y la religión hay, en estas épocas antiguas, una especie de naturaleza común. La religión, cuando se la considera desde el punto de vista de las formas de pensamiento, aparece como contemporánea del lenguaje. En la serie animal, lo que caracteriza al nivel humano es la presencia de estos vastos sistemas de mediaciones que son el lenguaje, las herramientas y la religión.

Sin embargo, el hombre no es consciente de haber inventado este lenguaje que representa la religión. Tiene la impresión de que es el mundo mismo el que habla esta lengua o, más exacta-

mente, de que es la misma realidad la que, en el fondo, es lenguaje. El universo se le aparece como la expresión de potencias sagradas que bajo las diversas formas que revisten constituyen la verdadera trama de lo real, el ser tras las apariencias, la significación más allá de los signos que la manifiestan.

Examinemos las cosas un poco más detenidamente. Para un griego, el cielo luminoso que está por encima de él lo pone en cierta manera en relación con Zeus. Esto no quiere decir que él crea que el cielo es Zeus, sino que ciertos caracteres de este cielo y el poder que ejerce sobre la vida humana constituyen como vías a través de las cuales la potencia de Zeus se hace evidente a los hombres. Zeus se manifiesta a través del cielo, pero al mismo tiempo es ocultado por él: una potencia sólo se ve a través de aquello que la potencia manifiesta ante los ojos de los hombres, pero, al mismo tiempo, desborda siempre todas sus manifestaciones: no se confunde con ninguna de ellas.

Más que decir que Zeus es el cielo luminoso, habría que decir que para una determinada forma de potencia divina el cielo luminoso no es sino la manera de revelarse y ocultarse simultáneamente. ¿Cuál es la naturaleza de esta potencia? En el caso de Zeus, la definición menos mala posiblemente consistiría en decir que se trata del poder de soberanía. Uno de los rasgos esenciales de Zeus es que ocupa, entre los dioses y en todo el universo, la cima de la jerarquía, ostenta el mando supremo y dispone de una fuerza superior que le permite ejercer una dominación absoluta sobre los demás.

Esta potencia soberana de Zeus reviste para quienes la soportan un carácter doble y contradictorio. Por una parte, esta potencia que encarna el cielo con sus movimientos regulares, el retorno periódico de los días y las estaciones, significa una soberanía justa y ordenada. Por otra parte, hay en ella un elemento de opacidad, de imprevisibilidad. Los griegos distinguen en el cielo, junto a lo que llaman *aither*, que es el cielo constantemente luminoso, el fulgor de una zona incorruptible, lo que llaman *aer*, es decir, la zona en que aparecen los fenómenos atmosféricos cuya violencia imprevisible interesa principalmente a la vida de los hombres, puesto que les trae los vientos, las nubes, las lluvias bienhechoras o las tempestades devastadoras. En la potencia de Zeus hay a la vez un aspecto de regularidad, de constancia, y un aspecto de imprevisibilidad, de algo benéfico y de algo terrorífico. Contemplado como cielo, Zeus se presenta ya, por consiguiente, bajo una forma compleja y ambigua: diurno y nocturno, fasto y nefasto. Pero Zeus está también presente, en cierta manera, en todo lo que evoca

la dominación soberana. Está presente en la cumbre de las montañas: en el monte Pelión, donde se le adora bajo el nombre de *Zeus akraîos*, en la cima del Olimpo, montaña tan alta que une el cielo con la tierra y cuya cumbre escarpada evoca la fortaleza de Micenas desde la que el rey Agamenón vigila la llanura de la que es señor. Zeus está presente en ciertos árboles, mayores que los demás, que suben a través del *aer* hasta llegar hacia el *aiter*: es *Zeus Endendros*. Está presente en el rayo como *Zeus Brontes, Keraunios* o *Kataibates*, en la lluvia como *Ombrios* o *Hyetios*, especialmente en las fecundantes lluvias de otoño que, al inaugurar la estación de las siembras, es como si realizasen hierogamia del cielo y de la tierra: *Zeus Gonaios, Genethlios, Georgós, Maimachtes*; Zeus está incluso presente en las profundidades de la tierra, en forma de riquezas que su fecundidad hace nacer: *Zeus Chtonios, Katachthonios, plousios* y *Meilichios*. Zeus está presente en el oro, metal inalterable como el cielo, condensado de luz solar que evoca con su brillo el resplandor de la soberanía: es *Zeus Chrysaor*.

Pero la potencia de Zeus no está únicamente implícita en estas realidades naturales. Actúa también en las actividades humanas y en las relaciones sociales. Zeus está presente en la persona del rey, *Zeus Basileus*. ¿No existe un Zeus que se llama Agamenón? Está muy especialmente presente en el cetro del rey, cuyas decisiones hace ejecutivas. Un simple cetro real en la casa de un sacerdote puede representar el ídolo de un culto a Zeus. Zeus está presente junto al rey en todas las circunstancias en que el soberano humano ejerce un poder que le viene de los dioses y que sólo es eficaz por mediación de las potencias divinas: cuando el rey conduce al ejército en la batalla, es *Zeus Agétor, Prómachos;* cuando medita en su consejo, dándole vueltas en su cabeza a un proyecto, es *Zeus Boulaios;* en las situaciones críticas, cuando el grupo no sabe ya a qué santo encomendarse y acude a implorar a su rey para que encuentre el camino de la salvación, es *Zeus Sotér*. Zeus está presente, sobre todo, cuando el rey hace justicia: así como la soberanía de Zeus en el cielo hace la Tierra rica y fecunda, así también la justicia del rey da la prosperidad a todo el territorio que de él depende. Si el rey es injusto, su tierra no da trigo, los rebaños no paren y las mujeres tienen hijos deformes. Pero si el rey, respetando la justica, encarna la potencia soberana de Zeus, entonces en sus dominios florece todo en una prosperidad sin fin.

Este mismo dominio que ejerce Zeus sobre el universo y el rey sobre sus súbditos, lo ejerce cada cabeza de familia en el marco de su casa. Por eso el culto conoce diversos aspectos

de un Zeus doméstico. Cuando un suplicante, expulsado de su propia casa, que ha roto todos sus vínculos sociales, viene a acurrucarse junto al hogar del amo de la casa para implorar su protección, *Zeus Hikesios* y *Zeus Xenios* entran con él en la morada. *Zeus Gamelios* preside el matrimonio legítimo, que tiene esencialmente por objeto poner a una mujer bajo el dominio de su esposo para darle hijos que deberán respeto y obediencia a su padre. *Zeus Herkeios,* el Zeus de la cerca o de barrera, cierra el territorio del dominio en que se ejerce el poder del cabeza de familia, como *Zeus Klarios,* Zeus repartidor, señala y protege las fronteras entre los dominios que dependen de dueños diferentes. Por último, en la bodega de la casa se entroniza bajo la forma de una jarra a un *Zeus Ktesios,* que vela por las riquezas del padre de familia.

Bajo esta multiplicidad de epítetos propios de un dios como Zeus posiblemente percibimos una de las funciones esenciales de las potencias sobrenaturales: permiten integrar al individuo humano en grupos sociales que tienen su regla de funcionamiento, su jerarquía; integrar a su vez estos grupos sociales en el orden de la naturaleza; y vincular, en fin, el curso mismo de la naturaleza a un orden sagrado. Los dioses tienen así una función de regulación social. Emanando de Zeus, el poder del rey está verdaderamente dotado de eficacia, a condición, sin embargo, de que se ejerza según ciertas reglas y conforme a un orden definido. Entre el rey y sus súbditos se establece un acuerdo implícito sobre lo que podrían llamarse las reglas del juego de la soberanía. Si el rey se excede en sus derechos no es sólo un simple individuo el perjudicado, ni es sólo la jerarquía social la violada. Es todo el orden sagrado del universo el que queda en entredicho con esta infracción de la justa soberanía. El orden comprometido será necesariamente restablecido a expensas del culpable. Esta restauración de la situación inicial podrá aparecer bien como una venganza de Zeus, garante del poder soberano, bien como una especie de restablecimiento casi automático del orden por el retorno al equilibrio de las fuerzas cósmicas perturbadas. Estas dos interpretaciones —venganza de Zeus y fatalidad del destino (*Némesis* o *Moira*)— no son contradictorias. Hay un Zeus que lleva el epíteto de *Moiragetes.*

Así, una potencia como Zeus pone en relación diversos tipos de actividades humanas, relaciones sociales y fenómenos naturales. Los pone en relación, pero no los confunde. El griego sabe muy bien que un rey no es una fuerza natural y que una fuerza natural no es idéntica a una divinidad. Sin embargo estas di-

versas realidades le parecen ligadas las unas a las otras, articuladas las unas con las otras como los diferentes aspectos de una misma potencia divina.

Si empleo esta expresión de potencia divina es para subrayar que las divinidades griegas no son personas que tengan la unidad de un ser singular bien individualizado y una forma de vida interior espiritual. Los dioses griegos son potencias, no personas. Se ha señalado con mucha razón que el griego no hace una distinción clara, cuando se refiere a un dios, entre el empleo del singular o del plural. La misma potencia divina se considera ya como un ser singular, por ejemplo, la *charis*, ya como una pluralidad, las *chárites*. Rhode escribía: «El griego no sabe representarse la persona divina como una unidad, sino como una potencia divina que puede ser alternativamente captada en su unidad y en su diversidad.»

Los mitos, las creaciones literarias insisten sobre todo en una imagen de los dioses desde el punto de vista de la unidad: Homero nos presenta un Zeus que tiene, como personaje, una relativa unidad. Pero en el culto es, por el contrario, la pluralidad el aspecto del mismo dios que se encuentra subrayado. La religión viva de los griegos no conoce un Zeus único, sino Zeus diferentes, calificados por epítetos cultuales que le vinculan a campos de actividades definidos. Lo que importa en el culto es invocar al Zeus que conviene en una situación bien precisa. Así, Jenofonte podrá, en el mismo momento en que es protegido por *Zeus Sotér* y por *Zeus Basileús*, verse perseguido por el rencor de *Zeus Meilichios*, al que dejó de ofrecer un sacrificio en la fiesta de las *Diasias*. El ser así favorecido por dos Zeus e incomodado por un tercero no plantea dificultades a los ojos de Jenofonte. La unidad de Zeus no es la de una persona singular y única, sino la de una potencia cuyos diversos aspectos pueden manifestarse en planos diferentes.

Si nuestras observaciones son fundadas, nos llevan a desechar otro método de análisis de los hechos religiosos. Cualquier estudio que tratara de definir a los dioses griegos independientemente los unos de los otros, como personajes separados y aislados, correría el riesgo de perder de vista lo esencial. Se han hecho estudios de este género con gran erudición; aportan una documentación muy valiosa, pero hoy ya no es posible atenerse a este punto de vista. Las investigaciones de un historiador de las religiones como Georges Dumézil han demostrado suficientemente que no es posible comprender un sistema religioso, como tampoco un sistema lingüístico, más que estudiando el lugar de los dioses en relación los unos con los otros.

El simple catálogo de las divinidades debe ser sustituido por un análisis de las estructuras del panteón que aclare la manera en que las diversas potencias divinas se agrupan, asocian, oponen y distinguen. Solamente así pueden aparecer, para cada dios o grupo de dioses, los rasgos pertinentes, es decir, aquellos que son significativos desde el punto de vista del pensamiento religioso. El estudio de un dios muy complejo como Hermes debe, en primer lugar, definir sus relaciones con Zeus para captar lo que aporta de especial Hermes al ejercicio de la soberanía, y después confrontar a Hermes con Apolo, Hestia, Dioniso y Afrodita. Hermes tiene afinidades con todos estos dioses, pero se distingue de cada uno de ellos por ciertos modos de acción que le son propios.

Un tercer error consistiría en estudiar los hechos religiosos como si constituyeran un mundo independiente, exterior a la vida material y social de los griegos. Para comprender una religión me parece necesario relacionarla con los hombres que la vivieron, investigar cuáles eran las relaciones de estos hombres con la naturaleza por intermedio de sus herramientas y las relaciones entre ellos por intermedio de las instituciones. Para el historiador de las religiones son los hombres quienes explican a los dioses, no a la inversa. Sin embargo es necesario señalar que la historia de la religión griega se ha dedicado más a estudiar las representaciones y los rituales que a establecer una sociología del hombre religioso, una sociología del creyente y de los diversos tipos de creyentes: difícil tarea que los estudiosos han emprendido en lo que se refiere a las grandes religiones contemporáneas, pero que en lo que se refiere a las religiones del pasado está enteramente por hacer. El necesario recurso a los documentos y la imposibilidad de una encuesta directa hacen evidentemente la tarea más penosa. Pero es preciso además vencer el obstáculo preliminar que constituyen ciertos prejuicios.

En efecto, abordamos el estudio de las religiones con la experiencia que puede tener un hombre de nuestro siglo, con ideas bien definidas sobre el lugar de lo religioso en el hombre y sobre su papel en las sociedades. Ahora bien, no puede saberse *a priori* si la religión griega desempeña con respecto al hombre y a la sociedad antiguas un papel idéntico al de las religiones contemporáneas para el hombre y la sociedad modernos. Cabe preguntarse si la función de la religión es la misma en las sociedades arcaicas donde domina el conjunto de la vida social y en las sociedades actuales donde casi toda la vida colectiva se ha secularizado. El fenómeno religioso no tendría en

ese caso, como otros grandes hechos de la civilización, su historia, con sus transformaciones y sus cambios de sentido. Debemos, pues, preguntarnos en qué medida nuestras categorías religiosas, nuestra concepción de lo divino y de sus relaciones con los hombres, nuestras ideas de lo sagrado y lo sobrenatural, se aplican a las realidades griegas.

Para nosotros la divinidad es radicalmente exterior al mundo. Dios es transcendente, como dicen los teólogos y los filósofos. Esta divinidad transcendente ha creado el mundo y los hombres. Su relación con el universo es la de un artífice con su obra. La obra lleva, en cierto modo, la marca de su creador. Pero el creador está más allá de su obra. Se mueve en un mundo distinto del que ha creado de la nada.

Este dios, ajeno a nuestro universo, está presente dentro de nosotros. ¿Dónde podríamos encontrarlo, puesto que es exterior a la naturaleza, sino en nosotros mismos? Se trata pues de un dios interior: el *punto de encuentro* de la divinidad con el hombre se produce en el alma de cada uno bajo la forma de un comercio personal entre dos sujetos. Esta relación singular es al mismo tiempo universal: el lazo de cada individuo con dios traduce la relación fundamental del hombre con su creador. Es a la vez en mi condición de criatura humana y de persona individual como yo entro en relación con dios, y no en cuanto francés o miembro de tal categoría profesional, de tal familia y de tal grupo social particular.

Por último, en la vida del hombre contemporáneo la esfera religiosa está en general bastante estrictamente delimitada. La mayor parte de nuestras actividades sociales, económicas, culturales y políticas, nuestro trabajo, nuestro ocio, nuestras lecturas, los espectáculos y nuestras relaciones familiares se nos presentan como exteriores a lo que es específicamente religioso y como constitutivas del dominio de lo profano. Lo religioso se confina, pues, a un sector definido de la existencia humana, la vida religiosa del sujeto tiene su campo y sus objetos propios.

Cuando me vuelvo hacia la religión y los dioses griegos, no encuentro ya los diversos rasgos que acabo de exponer simplificándolos mucho. Los dioses griegos no son exteriores al mundo. Son parte integrante del cosmos. Zeus y los olímpicos no han creado ni el universo físico, ni los seres vivos, ni los hombres. Ellos mismos han sido creados por potencias primordiales que continúan existiendo como marco y substrato del universo: *Chaos, Gaia, Eros, Nyx, Ouranós* y *Okeanós*. Los dioses del culto emergieron, pues, en un momento dado del tiempo; no han existido siempre. Estos «recién llegados» con respecto

a las potencias originales se hicieron con el poder. Zeus pudo establecer a la vez su soberanía y un orden del mundo que ya nunca serían cuestionados. Desde entonces tiene el cetro, es señor y rey del universo; pero esto no ocurrió sin dolor ni sin lucha. Zeus sabe lo que debe a los aliados que le apoyaron, lo que puede temer de los enemigos a los que encadenó, ya que no todos abandonaron las armas, conoce a las potencias a las que debe tratar con miramientos y las prerrogativas que está obligado a respetar. Homero nos muestra a Zeus retrocediendo ante la antigua *Nyx,* la Noche, sobrecogido por un temor reverencial y religioso.

Los dioses no son, pues, eternos. Son solamente inmortales. Su inmortalidad los define en contraste con la pobre vida de los hombres, estos «efímeros» que aparecen para desaparecer, como sombras o humo. Los dioses tienen más consistencia. Su *aión,* su vitalidad inagotable, no dejará de prolongarse a través de todo el tiempo en una permanente juventud. Sin embargo entre los dioses y los hombres hay muchos escalones intermedios. Entre inmortales y mortales es en principio necesario situar a esos seres llamados *macrobioi* o *macraiones* cuya existencia se prolonga por miríadas y miríadas de años; tal es el caso de las *Nymphai,* cuyo destino está ligado al ciclo vital de los árboles en que estas divinidades residen. Por otra parte, algunos dioses pueden ver disminuido su poder y su vitalidad, como Ares, que estuvo a punto de perecer en la jarra donde dos hermanos habían conseguido encerrarlo. Algunos hombres, por último, en condiciones especiales, pueden tener acceso al estatuto divino y llevar una vida venturosa, en compañía de los dioses, hasta el fin de los tiempos.

Lo mismo que no son eternos, los dioses no son omnipotentes ni omniscientes. Una gran diosa como Deméter, cuando Hades rapta a su hija para llevarla con él al mundo subterráneo, vaga por todas partes en su búsqueda implorando que le digan dónde ha desaparecido su hija. Es finalmente *Helios,* el sol, quien le informa. No porque *Helios* sea omnisciente en sentido propio, sino porque su ojo redondo, siempre abierto en lo alto del cielo, lo convierte en un testigo infalible; nada escapa a esa mirada luminosa de cuanto haya podido pasar en la superficie de la tierra o de las aguas. En cambio, *Helios* ignora todo lo que respecta a las tinieblas del porvenir. El conocimiento del futuro está reservado a divinidades oraculares de otro tipo, como Apolo. El poder de *Helios,* como su saber, está ligado al género de actividad propio de ese astro, queda limitado a la función del dios. Cuando *Helios* se irrita, sólo puede amenazar con no

iluminar más el mundo; y si pretendiese modificar la ruta de su carro, las Erinias, sin demora, le llevarían de nuevo al buen camino.

Así, pues, ni omnisciencia ni omnipotencia, sino formas particulares de saber y poder entre las que pueden existir antinomias. Las potencias divinas son por naturaleza lo bastante diversas como para conocer rivalidades y conflictos. En Homero, el Olimpo resuena con las peleas entre los dioses, y especialmente con las disputas entre Zeus y Hera. Los griegos, por supuesto, se divertían con estos relatos, pero sabían que más allá de la anécdota expresaban una verdad muy seria: el cosmos divino les parecía desgarrado por tensiones, contradicciones, conflictos de prerrogativas y poder. Pero a la vez lo veían también dotado de una unidad: Zeus mantiene a todos esos dioses, inquietos y diversos, bajo la unidad de una misma ley. Mas, así como el orden, en el universo físico, reposa sobre el equilibrio entre potencias opuestas (lo frío y lo cálido, lo seco y lo húmedo) y la paz, en la ciudad, proviene de un acuerdo entre grupos rivales, así también la unidad del cosmos divino se logra por la armonía entre potencias contrarias. Estas potencias divinas pueden incluso enfrentarse y combatirse. Sin embargo el hombre no tiene derecho a menospreciar a ninguna de ellas, pues todas representan un aspecto auténtico del ser; expresan una parte de la realidad, manifiestan un tipo de valor al que no podría renunciarse sin que el universo se encontrara como mutilado. Así el puro Hipólito, al consagrarse por entero a Artemis, diosa virgen, y negarse a rendir culto a Afrodita, rechaza todo un aspecto de la condición humana. Afrodita se vengará. Por no haber sabido reconocer la parte que en cada uno de nosotros pertenece a Afrodita, Hipólito perecerá.

Presentes en el mundo, hasta en sus contradicciones y sus conflictos, los dioses intervienen en los asuntos humanos. El griego experimenta dentro de sí su presencia en forma de súbitos impulsos, de proyectos e ideas que le vienen a la cabeza, de pánico o ardor guerrero, de ímpetu amoroso o de sentimiento de vergüenza. Esta presencia de los dioses en todo el universo, en la vida social y hasta en la vida psicológica de los hombres no significa ausencia de barreras e incluso, en cierto sentido, de barreras infranqueables entre la divinidad y las criaturas mortales. Los dioses forman parte del mismo universo que los hombres, pero de un universo jerarquizado, de un mundo escalonado en el que no se puede pasar de un escalón a otro. En este sentido la sociedad que forman las potencias del más allá prolonga la organización jerárquica de la sociedad

humana tal como aparece en Homero. Los dioses están tan próximos y tan alejados de los hombres como el rey de sus súbditos. Posiblemente podríamos llevar más lejos la comparación entre la sociedad de los dioses y la sociedad de los hombres. Cuando el rey hace justicia, no ha de obedecer una regla escrita fijada de antemano. Son su palabra y su gesto los que hacen la justicia, es su *thémis* la que es ejecutoria. ¿Quiere esto decir que el soberano sólo es responsable ante sí mismo? De ninguna manera. Su poder real reposa en el respeto de los *timai*, las prerrogativas, los rangos y los honores tradicionales que componen ese orden jerarquizado del que su reino es solidario. Negar la *timé* de los demás, usurpar el derecho del vecino, ir más allá de su *moira*, de la parte que le corresponde, son cosas que el rey puede, naturalmente, hacer; pero entonces, al perturbar el orden, desencadena fuerzas que se vuelven contra él y ponen en peligro su soberanía; provoca en aquellos cuya *timé* no ha respetado una peligrosa imprecación que acabará por dar sus frutos envenenados; suscita en el consejo y en todo el pueblo rumores hostiles, maledicencia y palabras de escarnio: toda una «envidia» popular que acabará por arruinar el poder del rey del mismo modo que la alabanza y la admiración de los súbditos refuerzan su prestigio y su poder. Las palabras de censura, desconfianza y burla despectiva tienen efectivamente como resultado empequeñecer al rey, degradarlo, como su glorificación por su pueblo y por los poetas acrecienta el brillo de su nombre y su persona.

Como se ve, las potencias que desencadena la falta del rey son al mismo tiempo fuerzas religiosas, fuerzas sociales y fuerzas psicológicas. La situación de Zeus no es muy diferente de la del rey. Los helenistas se han planteado a menudo el problema de las relaciones entre Zeus y el destino en un poeta como Homero. Unas veces Zeus parece fijar el destino, decidirlo; otras parece impotente ante el destino, tiene que someterse a él. Se ha hablado de contradicción. Pero posiblemente el problema, planteado en estos términos, está mal formulado. En realidad Homero no conoce un destino fijado de una vez por todas, fuera y por encima de Zeus o del conjunto de las potencias divinas; pero no reconoce tampoco dioses todopoderosos, libres de actuar siempre y en cualquier parte a su capricho. Zeus ejerce su poder en condiciones análogas a las de un rey cuyo estatuto es superior al de sus iguales, pero cuyo reino es solidario de todo un conjunto de prerrogativas y honores. Así en la *Ilíada* (XVI, 433 ss.), Zeus querría salvar a su hijo Sarpedón, destinado a morir como todos los hombres y a punto de

caer bajo los golpes del enemigo. Vacila sin saber si va a intervenir para cambiar el curso de las cosas. Hera entonces le previene: actúa según tu voluntad, le dice ella, pero nosotros, los demás dioses, no estaremos todos de acuerdo en aprobarte... Si dejas vivo a Sarpedón, en contra de la *moira* de los humanos, ten cuidado de que otro dios, a su vez, no pretenda hacer otro tanto por sus hijos. Así puesto en guardia, Zeus prefiere someterse y no desencadenar un juego de fuerzas que concluiría por poner en peligro su propia supremacía junto con el orden del universo.

Otras fórmulas son extremadamente significativas. La *Ilíada* (XVI, 849 ss.) pone en boca de un guerrero a punto de entregar el alma estas palabras que determinan la responsabilidad de su muerte: «*El que me ha vencido es el destino siniestro* (μοῖρ' ὀλοή); *es el hijo de Leto* [es decir, Apolo]; *es también, entre los hombres, Euforbo.*» Puede parecer demasiado: para nosotros, una sola de estas explicaciones bastaría. El griego es más exigente. Sabe muy bien que si muere es porque la lanza de su enemigo ha atravesado su cuerpo. Pero, después de todo, habría podido ocurrir lo contrario y la victoria ponerse de su parte. Si esto no se ha producido ha sido porque ha tenido mala suerte: ha resbalado durante el combate, o le ha cegado el sol, o ha fallado el golpe. Se hace entonces necesario recurrir a la actuación de un dios: sin duda Apolo ha intervenido en el campo de batalla para saciar un antiguo rencor; habrá querido vengarse de faltas cometidas contra él en otro tiempo. Pero, a la vez, este resentimiento de Apolo está conforme con la ley del destino, que para cualquier falta contra los dioses exige un castigo y que ha hecho a los hombres mortales. El mismo acontecimiento encuentra, pues, explicaciones diferentes según los niveles de la realidad que se contemplen. Estas diversas razones no se excluyen, precisamente porque no se encuentran situadas en el mismo plano.

Se comprende así que puedan coexistir en el seno de la misma religión el sentimiento más profundo de la presencia divina en casi todos los actos de la vida humana y el sentimiento, no menos fuerte, de que son los hombres los que tienen que arreglárselas, de que ante todo depende de ellos mismos el salvarse. Como todos los griegos, Ulises está convencido de que el ardor guerrero o el pánico en el campo de batalla son inspirados a los hombres directamente por los dioses; pero también sabe que un ejército tiene una moral tanto más alta cuanto más lleno tenga el vientre: contra el parecer de Aquiles, recomienda que los soldados vayan a comer y beber antes de volver al

combate. Es cierto que todo en la guerra está en las manos de los dioses, pero no por ello deben los jefes dejarse de preocupar por la intendencia.

Podría incluso reconocerse en el fondo del pensamiento griego una ambigüedad análoga en lo que concierne a las relaciones de los hombres y los dioses. Los poetas como Homero y Píndaro repiten incansablemente que los hombres y los dioses pertenecen a razas por completo diferentes, que el hombre no debe intentar igualarse a los dioses. *«No ignores tus límites, conténtate con ser un hombre, conócete a ti mismo»*: tales son las máximas que definen la sabiduría griega. Sin embargo en ciertos medios, sectas religiosas o escuelas filosóficas se observa una orientación del pensamiento muy diferente. Se recomienda al hombre que desarrolle en él su parte divina, que se haga, en la medida de lo posible, semejante a la divinidad, que intente, por medio de la purificación, alcanzar una inmortalidad bienaventurada, hacerse dios.

Doble orientación también en clasificación de las potencias del más allá, en la jerarquía de la sociedad divina. El culto oficial distingue con claridad diversas categorías de seres sobrenaturales. En primer lugar, los *theoi*, dioses propiamente dichos, con los que pueden asimilarse los *daímones*, que ocupan en el mundo divino la posición dominante. En segundo lugar y por debajo de ellos, hay unos seres, objeto de un ritual diferente, llamados héroes y concebidos como hombres que han vivido en otro tiempo sobre la tierra, pero a los que toda la ciudad rinde culto; por último, aquellos a los que se llama a veces los «bienaventurados» o los «fuertes», es decir, los muertos ordinarios, potencias anónimas a las que se dirige en cada casa la piedad familiar. Entre los *theoi*, en la cima de la jerarquía, y los hombres vivos, en lo más bajo de la escala, están, pues, los escalones sucesivos que representan los héroes y los muertos; pero son escalones discontinuos, sin comunicación entre sí. Los hombres no pueden escapar normalmente a su condición mortal. La clasificación que se encuentra entre los filósofos es otra. Por una parte, la distancia entre hombres y dioses se acrecienta. Los filósofos rechazan toda imagen antropomórfica de la divinidad, tienen de la esencia divina una concepción más depurada, más exigente. En este sentido el mundo de los dioses, entre los filósofos, se aleja del de los hombres. Pero al mismo tiempo, demonios y héroes, ahora más próximos entre sí, constituyen una clase de seres intermediarios cuya función es precisamente asegurar la mediación entre los *theoi* y los hombres, facilitar a los mortales la posibilidad de salvar esta distancia acrecen-

tada que les separa de los dioses y permitirles alcanzar sucesivamente el estatuto de héroes, demonios y dioses. Hay, pues, en el pensamiento religioso de los griegos, como una tensión entre dos polos. Unas veces supone un mundo divino relativamente próximo a los hombres, unas intervenciones directas de lo dioses en los asuntos humanos, su presencia junto a los mortales, pero, en contrapartida, la imposibilidad de franquear los escalones entre los hombres y los dioses, de escapar a la condición humana. Otras veces admite una separación más clara, una distancia mayor entre los dioses y los hombres, pero en contrapartida abre la perspectiva de una ascensión humana hasta el mundo de los dioses.

Polaridad, por último, en el mismo culto. Por un lado, una religión cívica y política cuya función es integrar al que cumple los actos religiosos en los grupos sociales a los que pertenece, cualificarlo como magistrado, ciudadano, padre de familia, huésped, etc., y no desarraigarlo de su vida social para elevarlo a un plano superior; en este contexto religioso, la piedad, *eusébeia,* no se aplica únicamente a las relaciones de los hombres con los dioses, sino que abarca todas las relaciones sociales que un sujeto puede tener con sus conciudadanos, sus parientes, vivos y muertos, sus hijos, su mujer, sus huéspedes, los extraños y los enemigos. Por otro lado, una religión cuya función es en cierto modo la contraria y que aparece como complementaria de la primera: se dirige a dioses que no son políticos, que no tienen templos o tienen pocos, que arrastran a sus fieles lejos de las ciudades, a la naturaleza salvaje, y cuya función es la de apartar a los individuos de sus relaciones sociales ordinarias, de sus ocupaciones habituales, para sacarlos de su propia vida y como de sí mismos. Este tipo de religión es especialmente cosa de mujeres en la medida en que están menos integradas que los hombres en la ciudad y expresamente excluidas de la vida política. Socialmente descalificadas en cuanto mujeres para participar en plano de igualdad con los hombres en los asuntos públicos, se encuentran religiosamente cualificadas para animar estos cultos que son en cierta manera lo contrario de la religión oficial. Esta religiosidad «mística», tan diferente de la piedad griega común por su búsqueda de una evasión, su cultivo de la locura, de la *manía,* su búsqueda de una salvación individual, se manifiesta en ciertos grupos sociales que están también al margen de la ciudad y de sus marcos normales: *tiasos,* cofradías y misterios constituyen formas de agrupamiento exteriores a la organización familiar, tribal y cívica. Así, por una especie de paradoja, estas potencias del más allá que los hombres han

creado en unas condiciones sociales definidas, actúan a su vez sobre estas condiciones sociales y provocan agrupamientos de un nuevo tipo, formas institucionales originales.

¿Cómo concluir una exposición a la vez tan larga y tan sumaria? Para terminar, permítaseme únicamente insistir de nuevo en la complejidad de una religión como la griega: complejidad del sistema religioso en sí mismo, complejidad de las relaciones entre el sistema religioso y la vida social; por último, polaridad y tensión en el seno de la experiencia religiosa, conciencia de que existen contradicciones en el hombre, en el universo y en el mundo divino. Sin duda hay que relacionar esta concepción religiosa de un mundo a la vez armonioso y desgarrado por los conflictos con la invención de la tragedia por los griegos.

Visión trágica, porque lo divino es ambiguo y opaco, optimista, sin embargo, porque el hombre tiene sus propias tareas que cumplir. Me parece que hoy día estamos presenciando una especie de renovación de este sentimiento trágico de la vida: cada uno de nosotros tiene la sensación de la ambigüedad de la condición humana. Posiblemente sea ésta la razón por la que estos dioses griegos, de los que he dicho que en cierta manera eran un lenguaje, continúan hablándonos cuando se les escucha.

# 6. LO PURO Y LO IMPURO[1]

En el estudio que ha dedicado a lo puro y lo impuro en el pensamiento griego, L. Moulinier ha querido abordar estas nociones sin ningún espíritu sistemático, absteniéndose de interpretarlas según nuestras propias concepciones o en función de ideas atestiguadas en otros pueblos[2]. Según él, ateniéndose únicamente a los datos griegos, es forzoso reconocer una diversidad que desanima cualquier pretensión de una teoría de conjunto. Su trabajo trata menos de unificar y explicar los hechos que de seguir, a través de los textos, los ritos y el vocabulario, y hasta en la filosofía de Platón, las vacilaciones de un pensamiento complejo y múltiple, que corre el riesgo de parecernos a veces casi contradictorio.

El estudio de L. Moulinier es histórico: abarca desde los orígenes hasta finales del siglo IV. Por lo que respecta a los orígenes, según el autor, nos vemos reducidos al testimonio de Homero y Hesíodo. Ni la arqueología ni la lingüística pueden arrojar luz alguna sobre la importancia de la contaminación y la purificación en las formas más antiguas de la religión entre los cretenses y entre aquellos grupos indoeuropeos que se instalaron en Grecia en el transcurso del segundo milenio. En particular, nada puede obtenerse de la etimología de la palabra ἄγος; y el doblete ἄγος-ἅγος, que, al subrayar la unión de lo impuro y lo sagrado, parece establecer el origen propiamente religioso de la noción de contaminación, no existe en realidad. Es, pues, necesario atenerse a los textos e interpretarlos sin ideas preconcebidas sobre lo que pudo ser una religión griega primitiva. Ahora bien, precisamente en Homero la contaminación es algo absolutamente real. Es una suciedad, una mancha material de sangre, barro, grasa o sudor. Se lava con agua. El hombre es puro cuando está limpio. No existen más manchas que la suciedad. La limpieza física desborda, por otra parte,

---

[1] Este texto apareció en *L'Année Sociologique*, 1953-1954, París, páginas 331-52.

[2] L. Moulinier, *Le pur et l'impur dans la pensée et la sensibilité des Grecs jusqu'à la fin du IV siècle avant J. C.*, París, Klincksieck, 1952.

el dominio del cuerpo. La mancha que lo ensucia mancilla al individuo y lo afea: afecta a su ser íntimo y a su persona social y moral. Le prohíbe también entrar en contacto con los dioses: el hombre debe lavarse antes de los actos del culto. Pero L. Moulinier no parece ver en esta obligación religiosa más que un rasgo de cortesía hacia los seres divinos. Sin embargo, señala que Homero distingue dos clases de lavatorio, uno de los cuales, de carácter ritual, con agua lustral, χέρνιψ, está destinado, según un escolio «a hacer al hombre tan semejante a un dios como sea posible» [3]. ¿No será que la limpieza física se presenta de entrada como un valor religioso? El autor no parece pensarlo: esencialmente, la búsqueda de la limpieza revela para él una preocupación por la higiene [4]. En su opinión, el testimonio de Hesíodo confirma el de Homero. La enumeración en los *Trabajos* [5] de múltiples prohibiciones rituales, próximas en su pintoresquismo a la religión popular, se inspira en el mismo estado de ánimo positivo: para abordar a la divinidad, el hombre debe desprenderse, mediante un lavado y una limpieza, de la suciedad física. Sencillamente, en Hesíodo, esta limpieza cultual toma un valor más claramente moral, como testimonio de obediencia a la voluntad de los dioses.

Después de los orígenes, L. Moulinier examina la situación de estas nociones en el período arcaico. Ya sabemos cómo se plantea el problema: ¿surge en el transcurso de los siglos VII y VI una concepción nueva de la contaminación? Es entonces, en efecto, cuando encontramos atestiguada la idea de la contaminación del asesino y de la impureza de la muerte, aparentemente ausente en tiempos de Homero. El autor hace el balance de las novedades que aporta este período. En primer lugar, gestos catárticos: sacrificios purificatorios, especialmente del asesino, rito del φαρμακός, expulsión de los cadáveres y de los sacrílegos fuera de los santuarios; después personajes purificadores del tipo de Epiménides; también palabras nuevas, εὐαγέως, ἁγής, ἐναγής, ἀμίαντος; por último, una extensión de las palabras antiguas que toman un sentido más moral y se aplican a objetos más abstractos: una ciudad puede estar contaminada. De este conjunto de prácticas e ideas nuevas, ¿es necesario concluir, como pensaba Glotz, que sólo en esta época se constituye la noción religiosa de la contaminación, para responder en un período de crisis a una necesidad de justicia no satisfecha?

---

[3] Moulinier, p. 28.
[4] «Los héroes de Homero aman la higiene», escribe, p. 26.
[5] Hesíodo, *Trabajos*, 724 60; Moulinier, pp. 33-37.

Honradamente, el autor no cree que se pueda aceptar esta tesis, acorde sin embargo con la postura que adoptó al principio. Advierte que en el siglo v los griegos harán remontarse todas las contaminaciones, incluida la del asesino, hasta las épocas más lejanas. Señala, justificadamente, que en la época clásica, como en tiempos de Homero, la contaminación sigue siendo concebida en términos muy materiales. Sigue siendo una mancha que el sacrificio purificatorio borra. Simplemente, esta materia, que se ha vuelto más sutil, impregna ahora a otros seres, por ejemplo, al cadáver. Por último, el silencio de Homero no tiene valor de prueba. La contaminación del asesino ha podido hacer su entrada en la literatura en una fecha tardía.

A partir del siglo v, nuestra información sobre el ritual se hace más precisa. Moulinier estudia las diversas circunstancias en las que se imponen purificaciones religiosas: en el nacimiento de un niño, después del parto de la mujer, antes de un sacrificio a los dioses, en la muerte e incluso en algunos aniversarios de muerte y, por último y sobre todo, en caso de asesinato. La contaminación afecta a los hombres, a las familias, a las ciudades, a los lugares sagrados y a los mismos dioses. A la multiplicidad de tipos de contaminación corresponde una gran diversidad de formas de ritual: no hay un sacrificio, sino sacrificios catárticos. Las lustraciones utilizan el agua, pero también el fuego, el azufre, plantas como la cebolla albarrana o el higo, los encantamientos, la sangre de la víctima, etc. Los juegos y las danzas pueden tener también valor purificador. En la sensibilidad religiosa del griego, esta abundancia de formas ¿será señal de una mayor preocupación por la contaminación? Eso se ha supuesto. Pero el autor no lo cree. En la religión oficial, la búsqueda de la pureza sólo desempeña un papel secundario: es un medio, una preparación, nunca un fin. Aparte de las prácticas supersticiosas, el esfuerzo religioso se interesa más bien por poner término a la contaminación, fijando, sin exigencias demasiado severas, en unos casos el tiempo de su duración, y en otros los ritos y reparaciones necesarias. Por otra parte, la contaminación no se extiende a todos los dominios. La mujer no aparece nunca como un ser impuro, ni siquiera, según el autor (que en esto es sin duda demasiado rotundo), cuando está encinta ni durante las reglas. El acto sexual legítimo no es una impureza. En suma, podría decirse que el polimorfismo de los ritos es paralelo a un espíritu generalizado de reserva y ponderación. Es en el caso de muerte, sobre todo de muerte violenta y especialmente de homicidio, cuando la comunidad se siente amenazada por la contaminación y manifiesta una especie de

angustia por su contagio. Si acepta permanecer en contacto con el asesino, si no le niega la entrada a los santuarios, a los lugares públicos, al territorio, cada uno hace recaer sobre sí la contaminación del homicidio y es la patria entera la que se encuentra finalmente atacada y corrompida. La contaminación es en este caso un μίασμα, una potencia de contagio que exige de la ciudad una inquieta vigilancia.

Después del estudio de los ritos, el de las palabras y las intenciones que se expresan en ellas debería permitirnos precisar mejor la naturaleza de este miasma peligroso. Pero también aquí L. Moulinier nos pone en presencia de una diversidad desconcertante. La contaminación del asesinato, como en el pasado, sigue vinculada a la imagen de la sangre que brota de la herida, mancha los brazos del culpable y lo convierte en el «hombre de manos impuras». Pero ésta no es la única imagen. La mancha afecta no sólo a las manos y al cuerpo, sino también al espíritu, τὰς φρένας, y puede incluso confundirse con la persona del asesino. Orestes dirá, no que ha borrado las manchas a lo largo de sus viajes, sino que se ha desgastado en el contacto con las casas y los caminos[6]. El miasma se purifica siempre con un lavatorio, pero también se «consume», se «adormece», se «dispersa». Es una mancha y además una «cosa que vuela», un «peso», una «enfermedad», un «desorden», una «herida», un «sufrimiento». Más aún: hasta ahora, bajo la diversidad de los símbolos, se trataba siempre de un estado propio del asesino. Ahora bien, sabemos que en el siglo V su contaminación se detiene en la frontera de su país. Desde que deja de pisar la tierra de su ciudad, el culpable puede sentirse puro, como si dejase su mancha tras de sí, ligada a los lugares que frecuentaba la víctima. La contaminación no parece residir en la persona del asesino, sino en el muerto, en su cólera y en su peligrosa sed de venganza. Purificar la impureza no consistiría en lavar la mancha del culpable, sino en apaciguar el resentimiento del difunto. De hecho, cuando, antes de morir, la víctima perdona, renunciando a la venganza, el asesino queda «puro» del asesinato.

Otra dificultad: ya se relacione la contaminación con la sangre en las manos del culpable o con el deseo de venganza del muerto, no se ve que tenga relación alguna con la intención criminal. Y sin embargo la tiene. Sin hablar de la distinción entre homicidio «voluntario» y homicidio «involuntario», hay casos de homicidio que no parecen entrañar ninguna impureza.

---

[6] Esquilo, *Eum.*, 238-9. Cf. Moulinier, p. 183.

Demóstenes nos dice que permanece puro, καθαρός, aquel que mata en ciertas condiciones: por accidente en el curso de los juegos, en la guerra cuando se confunde a un amigo con un enemigo, cuando un hombre abate a un traidor, a un aspirante a la tiranía o a aquel que ultraja a su mujer, a su madre, a su hermana, etc. ¿Cómo se explica que a pesar de la muerte violenta y de la sangre derramada no haya contaminación? Es que la intención, διάνοια, precisa Demóstenes, no era mala y el acto se ajusta a las leyes. L. Moulinier piensa incluso que los asesinatos imputables sólo al azar, ἀτυχήματα, debían de estar también exentos de toda contaminación: sólo exigían una purificación aquellos que pareciesen implicar una intención culpable. Por eso se podía invocar la simple «mala suerte» en un caso de homicidio en descargo del acusado para librarlo de la contaminación de la sangre derramada. Lo importante, dirá el corego de Antifonte, es tener la conciencia íntima de no haber cometido ninguna falta, y si ocurre alguna desgracia que sea debida al azar, τύχη, no a la injusticia, ἀδικία [7].

Pero henos aquí ante una nueva paradoja. Esta misma mala suerte será interpretada en otras ocasiones como prueba de contaminación: delatará la presencia de una impureza criminal en aquel que tiene mala suerte. Aún más, contaminación, mala suerte y desgracia pueden aparecer como aspectos de una misma realidad. La impureza del asesino se confunde con la desgracia que atrae sobre él y en torno a él. Y un acusado, para probar su inocencia, aducirá el hecho de que nunca le ha pasado nada malo al navío en que él viajaba [8]. La fatalidad que hace un momento liberaba al homicida de su responsabilidad y de su contaminación, ahora lo abruma: no es otra cosa que la contaminación misma que persigue al culpable y se adhiere a sus pasos.

Ni a través de las palabras ni a través de los ritos podemos captar, pues, una noción simple y unívoca de la contaminación. Se presenta como una mancha material y también como un ser invisible. Es a la vez objetiva y subjetiva, una realidad exterior al hombre e interior a él. Aparece al mismo tiempo como causa y como consecuencia: lo que desencadena una calamidad y la calamidad que desencadena. Pertenece al asesino y es el asesino mismo; pero pertenece también igualmente a la víctima: es su espíritu de venganza. ¿Cómo comprender un pensamiento con

---

[7] Antifonte, *Coreuta;* cf. Moulinier, p. 192.
[8] Antifonte, *Herodes,* 82-83.

aspectos tan contradictorios? El autor no cree necesario suponer en los griegos estructuras de pensamiento diferentes de las nuestras. El espíritu humano sigue siendo el mismo. Simplemente hay que guardarse de buscar una unidad lógica en representaciones donde se expresa en principio un tormento: la contaminación está en todo lo que produce inquietud. L. Moulinier añade, sin embargo, una observación que nos parece afectar a lo esencial, pero que él formula sin insistir en ella y sin captar sus implicaciones: la contaminación, dice, aunque inseparable de las realidades materiales, tiene también una «existencia sobrenatural». Pero si juega así en dos planos, traduciendo en el mundo visible la presencia de una «potencia del más allá», ¿no será necesario reconocer en ella la naturaleza de una fuerza religiosa? Ahora bien, L. Moulinier no solamente ha querido, en principio, reducirla a una noción, que nos parece estrecha, de suciedad física, sino que su libro se dirige en conjunto contra las teorías que se esfuerzan por colocar de nuevo la noción de contaminación, con sus aspectos contradictorios, en el contexto del pensamiento religioso.

Esta orientación aparece con claridad en el capítulo que trata de las relaciones de la contaminación con los dioses y con lo sagrado. El autor critica en él la idea, muchas veces repetida después de Rohde, de que la contaminación era para los griegos una potencia religiosa del tipo del δαίμων: una especie de espíritus malévolos que, por venganza, suscitaban y propagaban impurezas. Purificar la contaminación consistiría entonces en apaciguar su cólera o en obtener la ayuda de los dioses contra ellos. Se encuentra con frecuencia en la tragedia, objeta L. Moulinier, la creencia en personajes de esta especie, los ἀλάστορες o los ἀλιτήριοι de los que habla el Seudo-Antifonte en las *Tetralogías*. Sin embargo, esta concepción queda estrictamente limitada al drama. No está atestiguada ni entre los historiadores, ni entre los cómicos, ni entre los oradores. No traduce el pensamiento común; es el punto de vista de un poeta o de un teórico innovador. Por el contrario, para el griego la contaminación es inseparable de las realidades materiales, como la sangre y la suciedad, o de seres concretos, como el culpable y el cadáver. Igualmente, la purificación se logra mediante operaciones materiales de lavatorio o combustión, no mediante actuaciones sobre los espíritus. A continuación examina L. Moulinier la teoría según la cual lo contaminado, en algunos de sus aspectos, está cerca de lo sagrado. Sobre esto también su tesis es totalmente contraria. Las nociones de lo sagrado y lo contaminado le parecen independientes la una de la otra: contra-

riamente a lo que escribía Eugen Fehrle[9], no existe para él ningún lazo entre las raíces ἀγ- y ἁγ-. El autor agrupa así en dos series separadas, perfectamente distintas, por una parte, en torno a ἄγος los términos ἐναγής y ἐναγίζειν, que se refieren a la noción de contaminación, y, por otra, en torno a ἁγνός y ἅγιος, los términos ἁγίζειν, καθαγίζειν, ἐξαγίζειν, que se relacionan con la idea de lo divino como puro, limpio y santo. Entre estas dos series no hay, según él, contactos ni deslizamientos ni interferencias, como tampoco existe parentesco semántico entre ἄγος-, contaminación, y ἁγνός-ἅγιος, calidad de lo divino o de lo que puede entrar en contacto con lo divino. Nos encontramos, pues, en presencia «no de una ambigüedad, por primitiva que sea, de lo sagrado y lo impuro, sino muy al contrario de un parentesco profundo entre lo sagrado, lo puro y lo moral»[10].

Pero aquí se plantea un problema: la contaminación por excelencia parece ser, en la época clásica, la muerte; pero manifiestamente tiene un carácter sagrado. El muerto es al mismo tiempo impuro y sagrado. Existe, pues, al lado de lo sagrado esencialmente puro, lo sagrado «radicalmente impuro». El autor señala el hecho que, desde la perspectiva en que él se sitúa, queda sin explicar. No existen, además de los dioses de lo sagrado puro, otros de lo sagrado impuro: olímpicos, a los que se dirigirían las plegarias y los sacrificios, y ctónicos, dioses del castigo y de la desgracia, a los que se dirigían los ritos apotropaicos. Los mismos dioses, según el momento, la circunstancia y el lugar, reinan sobre la contaminación o sólo gustan de la pureza. ¿Cuál es la significación de estos hechos? L. Moulinier ve solamente el testimonio de una contradicción, en lo sagrado y en los dioses, entre el ideal y la realidad. El ideal del griego, tal como lo revela el estudio de los términos que designan la pureza, es que lo puro se confunda con lo justo y lo sagrado. La realidad es que los dioses, padres de lo puro, pero «demasiado humanos», pueden también equivocarse, cometer faltas, odiar y contaminarse como los hombres. La respuesta del autor no parece demasiado pertinente. Los dioses no se contentan con contaminarse como los hombres: reinan sobre la contaminación, la envían. El mismo Apolo que cura y es causa de enfermedad, purifica y contamina. Este doble aspecto podrá parecer, en una determinada fecha, como una contradicción entre lo ideal y lo real, por ejemplo, cuando el autor

---

[9] Eugen Fehrle, *Die kultische Keuschheit im Altertum*, 1910.
[10] Moulinier, p. 296.

del *Mal sagrado* proteste contra la idea de que la contaminación procede de los dioses, pero en otros momentos y en otros lugares confirma la presencia en lo divino de dos cualidades opuestas, sentidas como complementarias. Al término del trabajo de L. Moulinier, el problema de las relaciones de la contaminación con los dioses, del «parentesco» entre lo impuro y lo sagrado, nos parece que continúa planteado.

Ciertamente es necesario felicitar a L. Moulinier por haber querido llevar a cabo su análisis de lo puro y lo impuro respetando la complejidad de los hechos y sin ceder a simplificaciones teóricas. Pero tal vez, él haya simplificado también, aunque de modo diferente. Primero en lo que concierne a los orígenes. Era interesante demostrar que un estado del cuerpo como la limpieza podía tener valor religioso. Pero habría sido necesario señalar la diversidad de planos en los que actúan las nociones, para nosotros puramente positivas [11], de suciedad y limpieza y subrayar sus implicaciones religiosas. Ya en Homero la «suciedad» de la sangre no se reduce a una simple mancha material: después de lavarla y borrarla con agua es necesario además purificar su contaminación, κακά, con azufre [12]. Igualmente, si no es más que mugre que ensucia las manos del asesino, ¿por qué atrae la desgracia sobre él y en torno a él, por qué produce el estupor, θάμβος, de los habitantes de la casa cuyo umbral atraviesa [13]? Y si el término ἀπολυμαίνεσθαι, en el verso 314 del canto I de la *Ilíada*, designa el lavatorio de una suciedad física, sin idea de una contaminación religiosa, ¿por qué los griegos, al terminar sus abluciones, deben arrojar al mar los λύματα, es decir, las aguas polucionadas? La operación no tendría sentido si sólo se tratase de aguas sucias. Mas sí se aclara cuando se considera que al término del juramento por el que Agamenón se somete a la venganza divina en caso de perjurio, el cuerpo del verraco sacrificado, cargado de una temible potencia religiosa, se arroja también al mar [14]. Sin duda es cierto que Homero, en general, muestra con respecto a la contaminación un estado de ánimo muy positivista. Podría hablarse incluso, en este dominio como en otros, de una actitud positiva que

---

[11] ¿Son incluso para nosotros tan positivas y simples? ¿Por qué la grasa o el colorete en el rostro de una mujer no es suciedad?

[12] *Odisea*, XXII, 439 y 480. Sobre los valores religiosos del término κακόν y de sus derivados, cf. L. Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, pp. 241-2 y 245.

[13] *Ilíada*, XXIV, 480 ss. Moulinier, pp. 31 ss.

[14] *Ilíada*, XIX, 267.

quiere ignorar ciertos aspectos del pensamiento religioso. De suerte que los ejemplos que dejan traslucir el valor religioso de la contaminación son por ello más significativos. Las prescripciones de los *Trabajos,* en Hesíodo, nos parecen igualmente incomprensibles si nos atenemos a una interpretación estricta de la suciedad. La contaminación material no se define allí en función de una preocupación higiénica, sino en relación con una concepción religiosa del mundo. Hesíodo nos dice que en el festín de los dioses no debe separarse lo seco de lo verde en el tronco de cinco ramas con el hierro negro; en otras palabras, que no hay que cortarse las uñas. Pero ¿por qué las uñas han de ser más sucias que otras partes del cuerpo? ¿No pueden lavarse también? Hesíodo nos dice además que no se deben mostrar cerca del hogar las partes salpicadas de esperma. Así que el esperma sería sucio. Pero L. Moulinier opina que las reglas en la mujer no lo son [15]. Y se refiere, por lo demás con toda razón, a Empédocles y Aristóteles, según los cuales el mismo esperma, γονή, está hecho de lo que hay de más puro, καθαρός, en el hombre y en el mundo [16]. Las cosas no son, pues, tan simples. Para Hesíodo está prohibido también lavarse en el agua en que se ha bañado una mujer. ¿Suciedad? La explicación de L. Moulinier no aclara ni siquiera los ejemplos que parecen más favorables a su tesis: está prohibido orinar en la fuente y en la desembocadura de los ríos, porque, dice el autor, la orina es sucia. Pero está prohibido igualmente bañarse.

La suciedad, en el sentido en que la entiende L. Moulinier, no permite comprender lo que el griego llama contaminación. No es una noción simple que pueda bastarse a sí misma y definirse por sí misma. L. Moulinier razona como si lo sucio fuese una propiedad de algunas cosas, una especie de cualidad absoluta cuya evidencia se impondría en cualquier circunstancia. La sangre sería sucia, el polvo sería sucio. Pero no siempre lo son. La sangre que circula en el cuerpo del hombre no es sucia. Es la vida misma. Pero derramada por el suelo, en las manos del asesino, en el cadáver de la víctima, los ensucia y los contamina. ¿Por qué razón? ¿Será, en un sentido estrictamente positivo, porque las mancha, porque las recubre? Pero un ungüento, un afeite o incluso un vestido cubren el cuerpo y no lo ensucian. Y la sangre del animal sacrificado que corre sobre el altar no lo ensucia: por el contrario, lo consagra. Si la sangre aparece como una suciedad y como una contaminación es por-

---

[15] Pp. 34, 64 70, 162-64.
[16] Pp. 163 y nota 13.

que, derramada en ciertas condiciones (especiamente la sangre mezclada con el polvo, τὸ λύθρον), significa el homicidio, la muerte, y pertenece así a un dominio de lo real opuesto a la vida, peligroso para los vivientes. El polvo y el barro en el cuerpo humano son λύματα; es preciso lavarlos antes de dirigirse a los dioses. Porque la tierra está hecha para recubrir los cadáveres y el polvo que esparce sobre su cabeza el pariente del difunto señala su relación con el mundo de la muerte. Por el contrario, para los selos, esos sacerdotes de Dodona cuya actividad sacerdotal exige un contacto permanente con las potencias de la tierra, lavarse los pies es objeto de una prohibición ritual [17].

La suciedad «física» en el sentido de Homero y Hesíodo sólo se comprende, pues, en el marco de un sistema religioso de pensamiento. Una «mancha» aparece como un contacto contrario a un determinado orden del mundo, en la medida en que establece ua comunicación entre realidades que deben mantenerse separadas. Contacto tanto más peligroso cuanto más poderosas sean las realidades de que se trate. Desde esta perspectiva, el texto de Hesíodo adquiere todo su sentido. No hay que cortarse las uñas en el festín de los dioses porque la uña, separada en el cuerpo por el límite entre lo seco y lo verde, es en el hombre algo muerto y como tal contamina a la divinidad. La «suciedad» de la uña consiste en su impureza en relación con los dioses. El esperma no es sucio en sí mismo, pero contamina el fuego del hogar: Hestia, divinidad virginal, debe, como Artemis o Atenea, mantenerse al margen de todo contacto sexual [18]. La mujer no es sucia en sí misma, pero para el hombre puede ser peligroso bañarse en la misma agua que ella. Por último, la fuente y la desembocadura, el lugar en que el río brota de la tierra y aquel en que entra en el mar, son realidades especialmente peligrosas cuyo contacto debe evitar el hombre. Las trata con respeto, no orina en sus aguas, lo mismo que se abstiene de hacerlo durante la noche, dominio de los dioses. Tampoco se baña en ellas. En todos estos ejem-

---

[17] «Se necesita, dice Moulinier, que los selos sean gentes muy extrañas para que no se laven los pies» (p. 28). Los selos tienen también como obligación ritual dormir acostados directamente en el suelo (Sófocles, *Traquinias,* 1166), prescripción que no es más ni menos extraña que la primera: parece que ambos ritos utilizan un simbolismo análogo. Es verdad que si se admite que «la contaminación es la suciedad misma», tiene que encontrarse «muy extraña» una exigencia religiosa que consiste en conservar los pies sucios.

[18] Incluso si, como se ha demostrado, Hestia se encuentra en algunos de sus aspectos especialmente relacionada con la vida sexual.

plos, la repugnancia física por lo que se siente como sucio refleja al mismo tiempo el temor religioso de un contacto prohibido.

La postura del autor nos parece discutible en otro aspecto más. Las contaminaciones, nos dice en su crítica a Rohde, no son δαίμονες invisibles, son, por el contrario, realidades muy concretas y las purificaciones operaciones por entero materiales. ¿Es tan sencilla la cuestión? Aunque la contaminación pareciese en general inseparable de las realidades visibles, lo que no es siempre el caso, se sitúa más allá de los seres concretos que la manifiestan. Tiene un carácter sobrenatural. Y la purificación, a través de operaciones materiales, se propone producir un resultado en un plano diferente del de sus efectos sensibles. Al derramar sobre las manos agua lustral antes de un acto cultual, se pretende efectivamente limpiarse, pero en un sentido que excede del lavado corporal ordinario. En resumen, se trata de realidades y de operaciones que tienen un valor simbólico. Ahora bien, el autor las interpreta de una manera limitada, al nivel de los seres concretos que las encarnan como signos y no al nivel de las significaciones que extraen, en otros niveles del pensamiento, de su relación con el conjunto de las fuerzas religiosas.

La argumentación de L. Moulinier contra la concepción demoníaca de la contaminación nos parece viciada por el desconocimiento de este carácter simbólico. Tomando al pie de la letra ciertas fórmulas de Rohde [19], imagina al δαίμων como una especie de genio bien individualizado, completamente distinto de las realidades concretas con las que el hombre ha de habérselas en su experiencia de lo impuro. Ahora bien, lo que define en el pensamiento religioso a este tipo de poder sobrenatural designado por el término δαίμων, con el plural indefinido δαίμονες y el empleo del neutro δαιμόνιον, es que, en oposición a los personajes divinos concebidos como exteriores a nuestro mundo, los δαίμονες no están concentrados, actúan de manera difusa y carecen de figura clara al nivel incluso de la vida de los hombres. En la estilización propia de la tragedia, el δαίμων podrá, como hemos visto, adoptar a veces una forma de realidad

[19] Moulinier, pp. 260-270. El autor se apoya en ciertas fórmulas discutibles de Rohde. Pero L. Gernet escribe muy claramente que los δαίμονες «no tienen figuras individuales», «la noción de δαίμων es la de una realidad divina impersonal», «las *Keres*, las Erinias (asociadas al δαίμων, *Odisea*, II, 134-135), son mucho menos "espíritus" particulares que manifestaciones de esta realidad divina, especialmente concebida como nefasta», *Recherches*, pp. 316 y 317.

más independiente y animarse con vida propia; en otros momentos estará más directamente vinculado a los dioses personales: se verá en él un castigo divino. Pero en general, como escribe L. Gernet, el δαίμων no es más «que un estado de las cosas humanas en el que, para el pensamiento religioso, se manifiesta un *numen*» [20]. Es, pues, cierto que la contaminación aparece encarnada en seres concretos: una mancha de sangre, un criminal o un cadáver, pero lo que revela la noción de δαίμων es la presencia, en todos estos seres y en la medida en que contaminan, de un poder sobrenatural peligroso. Señalemos por otra parte que incluso los dioses personales concebidos como exteriores al mundo deben manifestarse en realidades concretas y que, para entrar en relación con ellos, con frecuencia los hombres utilizan también objetos y operaciones materiales. Pero si el griego pasea una imagen, la baña y la viste, si manipula en los ritos objetos sagrados, si llama Zeus al trueno y Hefesto al fuego, ¿diremos en estos casos que el dios no se distingue de las cosas materiales? Concentrado o difuso, transcendente o inmanente, lo divino no es captado nunca más que en sus manifestaciones. Es cierto que tampoco se confunde jamás por entero con el objeto que manifiesta su presencia. Aunque esté en él queda siempre más allá. Simplemente la distancia puede parecer más o menos grande.

Si insistimos en el carácter simbólico de la contaminación es porque permite comprender mejor cómo, a pesar de la diversidad de formas que la expresan, puede conservar su unidad no confundiéndose por entero con ninguna. Del mismo modo, su aspecto de fuerza religiosa la asemeja a otras realidades del mismo tipo en las que se encuentran estructuras de pensamiento análogas. Por usar una expresión de L. Gernet, ὕβρις y ἄτη son a un mismo tiempo potencias de desgracia fuera del hombre y es él, la desgracia misma, el crimen, su principio, sus consecuencias y su castigo [21]. ¿Hablaremos, para explicar estos aspectos de sincretismo, de una lógica de la participación? La fórmula sería demasiado general. Pero sí diremos que, en este pensamiento religioso, la categoría de la acción parece dibujada de distinto modo que entre nosotros. Ciertos actos, contrarios al orden religioso del mundo, contienen efectivamente un poder nefasto que desborda con mucho a su agente humano: el hombre que comete estas acciones se encuentra él mismo aprisionado por la fuerza que ha desencadenado. En lugar de emanar

[20] L. Gernet, *Recherches*, p. 317.
[21] L. Gernet, *Recherches*, p. 321.

del agente, como fuente, la acción lo desborda y lo envuelve, englobándolo en una fuerza que incluye, al mismo tiempo que a él, a una sucesión de actos más o menos extendidos en el tiempo y a aquello sobre lo que actúa. La «eficacia» de la contaminación abarca así un campo de acción cuyas partes y momentos se presentan como solidarios los unos de los otros. En caso de homicidio, por ejemplo, el miasma se encarna en todos los seres u objetos que el crimen pone en relación: el asesino, el arma, la sangre y la víctima; si el crimen tiene un carácter directamente sacrílego, la impureza, en forma de λοιμός, puede incluso extenderse a todo un territorio haciendo la tierra infértil, el ganado estéril y los niños monstruosos. Lo que se encuentra objetivado en la potencia del δαίμων es, pues, el sistema más o menos amplio de las relaciones humanas, sociales y cósmicas que el atentado sacrílego contra el orden ha perturbado. Originariamente es incluso este mismo desorden el que la contaminación manifiesta a través de la diversidad de sus formas concretas. Hay finalmente un último punto en el que no creemos posible aceptar la tesis de L. Moulinier. Tiene razón al señalar que no existe lo sagrado en general, sino objetos sagrados, puros e impuros, diferentes según que se trate de los dioses, de la ciudad o de los muertos. Pero ¿no simplifica también en este punto al negar todo aspecto de ambigüedad de lo sagrado y lo contaminado entre los griegos?

Después de la publicación de su libro, un artículo de P. Chantraine y O. Masson ha replanteado el problema en el terreno filológico llegando a conclusiones diferentes [22]. Contra L. Moulinier, que no cree en la existencia de un antiguo ἅγος, doblete de ἄγος, los autores demuestran que los compuestos en -αγής no pueden emparentarse con ἄγος, que significa contaminación: deben ser relacionados semánticamente con ἅγιος, pues expresan una relación con el ámbito temible de lo divino. Esto es evidente en el caso de εὐαγής, que no tiene manifiestamente nada que ver con la contaminación: significa que se está en buenas condiciones con respecto al *agos*. Lo es también en el caso de ἐναγής, cuya significación es opuesta a la del término anterior. La palabra no designa el estado de los que están contaminados, sino el de los que están presos *en* el *agos*, en poder del *agos*. La construcción ἐναγής + el genitivo de una divinidad no tiene el sentido de contaminación del dios sino el de «en

[22] P. Chantraine y O. Masson, «Sur quelques termes du vocabulaire religieux des Grecs: la valeur du mot ἄγος et de ses dérivés», *Sprachgeschichte und Wortbedeutung, Festschrift Albert Debrunner*, 1954.

poder del dios». En *Edipo rey* (656-7), ἐναγής equivale claramente a ἔνορκος. Estar ἔνορκος es estar sometido al poder inmanente al objeto sobre el que se ha prestado juramento De igual modo, por la imprecación que pronuncia contra sí mismo Creonte, se entrega a una potencia temible: desde ese momento le pertenece, pero al mismo tiempo se encuentra protegido contra los ataques profanos. Por último, en *Las suplicantes* (122), el adjetivo se usa en el buen sentido para calificar las ofrendas consagradas a la divinidad. El verbo ἐναγίζειν no significa, como dice L. Moulinier, comportarse como ἐναγής, es decir, como hombre contaminado por la muerte de un pariente. La palabra se refiere ciertamente al sacrifico ctónico por los muertos y los héroes, pero con el sentido indicado por Stengel de «*tabu facere*». Se trata de libaciones líquidas o de sangre directamente ofrecidas a los dioses infernales, «derramadas en el mundo sagrado». Por último, el mismo ἄγος no puede comprenderse más que si su sentido de contaminación se relaciona con la noción más amplia de lo sagrado prohibido, ámbito peligroso para el hombre. En la fórmula del juramento de los griegos antes de Platea: «Que para los perjuros haya un ἄγος», el término designa la potencia peligrosa que el perjuro debe temer. Junto a su valor de sacrilegio, el término conserva un reflejo de su parentesco con ἅγιος: en *Las coéforas* (155) y en *Antígona* (775), no se trata de una contaminación sacrílega ni tampoco, como interpreta L. Moulinier, de la impureza propia de la víctima de un sacrificio expiatorio, sino de un acto acorde con el mundo divino. Hesiquio explica el término así: ἄγος, ἅγνισμα, θυσία [23]. De forma más general, la ambivalencia de ἄγος, sospechada por los antiguos, está atestiguada en el artículo ἄγος de la Συναγωγή y en el léxico de Focio y, sobre todo, en *Et. Magnum* (12, 26) y en Eustacio, *Ad Iliade* (13, 56, 55-60) [24].

Si pasamos ahora a los términos de la segunda serie, observamos también que algunos de ellos, especialmente ἁγίζειν, proporcionan un argumento en favor de la existencia de un antiguo ἅγος y que, en conjunto, no pueden ser aislados de los términos de la primera serie. La relación entre καθαγίζειν y ἐναγίζειν es manifiesta: uno y otro significan una consagración completa, por medio del fuego en el primer caso y por medio de libaciones en el segundo. 'Εξαγίζειν no quiere decir excluir de lo sagrado, sino entregar por completo a lo sagrado, indicando ἐκ la consumación de la acción. Eustacio puede así relacionar ἐξάγιστος

[23] Cf. Moulinier, p. 16.
[24] Chantraine y Masson, art. cit., y Moulinier, pp. 250 ss.

con ἐναγής: contaminado, maldito, enteramente en poder del *agos.* Pero el mismo término puede adoptar también el valor opuesto de santísimo y sacratísimo, como los ἐξάγιστα de que habla *Edipo en Colono* (1526). Encontramos aquí, de nuevo, la misma ambivalencia. Finalmente, los valores de ἁγνὸς y ἅγιος no son en lo fundamental diferentes del valor de ἄγος. Expresan los aspectos de prohibición, de interdicción de lo sagrado. Es la misma noción que ἄγος, pero con este matiz: ἁγνός y ἅγιος marcan la distancia, la barrera que no se debe franquear, el misterio que se ha de respetar; ἄγος la misma potencia religiosa cuando se apodera de los hombres y los entrega a la divinidad. Los dos primeros términos tienen más bien relación con lo que hace que lo divino, en cuanto tal, sea intocable; el último con lo que domina al hombre cuando éste entra en contacto con lo sagrado. No habría, pues, dos series independientes, sino un conjunto semántico con polaridades que se expresarían de manera general en la oposición ἄγος-ἁγνός, pero que se encontrarían también, más o menos acusadas, al nivel de cada uno de los términos. La etimología de este conjunto estaría en conexión con ἄζομαι, el temor respetuoso ante lo sagrado.

En esta interpretación, la noción de contaminación se relaciona con uno de los caracteres de lo sagrado: su aspecto temible. Así se comprende mejor que pueda haber realidades sobrenaturales que se presenten a la vez como contaminaciones y como formas de lo sagrado. Desde una de las perspectivas del pensamiento religioso, la «pureza» de una potencia divina se mide por el número y el rigor de las prohibiciones que la protegen. A medida que esta pureza se incrementa se multiplican, en las relaciones del dios con los hombres, las ocasiones de contaminación sacrílega. Pero al término de esta progresión los dos polos opuestos de lo puro y lo contaminado se juntan y se confunden. En último extremo aparece como puro lo que está totalmente prohibido, es decir, aquello con lo que el hombre no debe jamás entrar en contacto. Lo sagrado perfectamente puro puede así ser para nosotros totalmente abominable, puesto que toda relación con él adoptará la forma de una contaminación que nos entrega a su *agos.* Las potencias de la muerte son de este tipo: para el hombre, la contaminación por excelencia; en sí mismas, las χθόνιοι δαίμονες ἁγνοί de las que habla Esquilo[25] o la ἁγνή Perséfone. Entrar en contacto directo con la muerte es ser invadido por la contaminación hasta el punto de verse al mismo tiempo liberado, contaminando a los

[25] *Persas,* 628.

que aún están vivos, pero quedando «consagrado», definitivamente excluido de la vida profana. Los muertos contaminan a los vivos, la muerte los consagra. Cuando la contaminación es tan total que invade al ser entero, sin que nada escape a ella, no es ya contaminación, sino consagración. En algunos casos la lógica del sacrilegio no es muy diferente. Cuando Tiresias contempla lo que les está prohibido ver a los hombres, a Palas desnuda en el baño, la muerte se apodera de sus ojos; pero esta contaminación en su rostro no es otra cosa que la fuerza religiosa que lo faculta como adivino: ciego a la luz, verá lo invisible. La contaminación puede, pues, aparecer como el reverso de una cualidad religiosa positiva, el efecto de una fuerza sobrenatural sobre algo que no tiene dignidad religiosa suficiente para recibirla. Se comprende así que la contaminación sea susceptible de encubrir una virtud religiosa: que la misma sangre y el mismo polvo que contaminan puedan consagrar, que las ropas manchadas de sangre menstrual y las vestimentas de las mujeres muertas en el parto puedan ser consagradas a la ἁγνή Artemis, que los huesos de un muerto, de un criminal, de un sacrílego, que un ser abominable como Edipo o el *pharmacós* puedan ser fuente de bendiciones para una comarca: basta con encontrar los medios para utilizar esta potencia religiosa tornándola propicia [26].

Esta idea de la utilización de lo sagrado gracias a un sistema de ritos y prescripciones que regulan su inserción en el mundo humano expresa otra exigencia del pensamiento religioso. Si no hubiese otro medio de entrar en contacto con lo divino que estos casos límites en los que el hombre se pierde en él, la organización religiosa de la vida terrestre sería imposible. Es a esta diferente noción de lo sagrado utilizable y utilizado a la que parece referirse el término ἱερός, como ἄγος se refiere a la de lo sagrado que posee al hombre y ἁγνός, al menos en su origen, a la de lo sagrado vedado en su doble aspecto: peligroso con respecto al hombre y, con respecto a sí mismo, puro de todo contacto profano.

Contra esta interpretación hace Moulinier una objeción ya formulada a Williber: si ἄγος se refiere al temor religioso que inspira lo divino, ¿cómo puede tener también el valor exactamente inverso, el de aquello con lo que se puede entrar en contacto sin peligro, es decir, no lo prohibido, sino lo permitido? [27] Se admitirá que la misma evolución semántica se observa

[26] Moulinier, pp. 272 ss.
[27] *Ibid.*

en el caso de la palabra ὅσιος: aplicada a los misterios, conserva un sentido propio, pero por oposición a los ἱερά pasa a designar los intereses profanos de la ciudad. Es que en la religión olímpica, donde se hace hincapié esencialmente en la organización regular de las relaciones del hombre con lo divino, la noción de sagrado se encuentra como «extenuada e intelectualizada» [28]. Pero además es posible captar a través del mismo funcionamiento del pensamiento religioso y en la ambigüedad de las nociones que éste utiliza, algunas razones internas de esta evolución. La comparación del mismo episodio en *Las suplicantes* y en *Edipo en Colono* muestra cómo el espíritu se orienta en direcciones opuestas según que considere la ἁγνεία en relación con lo divino y lo consagrado o en relación con lo que no lo es. Al principio de la primera tragedia, las Danaides, refugiadas en un túmulo santo delante del altar común de Argos, se consagran como suplicantes a los dioses de la ciudad. Sentadas ἐν ἁγνῷ, se encuentran separadas y protegidas del mundo mejor que por una muralla. Pero cuando Edipo y Antígona, delante de Atenas, descansan sentados en el bosque sagrado de las Euménides, el lugar santo, del que por otra parte se les ordena salir, es llamado χῶρος οὐχ ἁγνὸς πατεῖν. La ἁγνεία protegía a las suplicantes consagradas, pero rechaza a Edipo y lo llena de contaminación. El mismo lugar santo puede, pues, ser ἁγνός, por referencia a sí mismo o a los seres consagrados, y οὐχ ἁγνός por referencia a la acción de un profano. Si ahora nos situamos en el otro término de la relación, contemplando la ἁγνεία en el hombre, el mismo juego de nociones relativas nos muestra cómo llega a tomar un valor opuesto a su significación original de prohibición. Para las suplicantes, la ἁγνεία es una cualidad positiva que les confiere la santidad del lugar y las hace «intocables». Pero para Edipo la ἁγνεία consiste sin embargo en una virtud totalmente negativa de abstención: el respeto a una prohibición. Como la quebranta, su contaminación sacrílega, por las mismas razones que la pureza de las Danaides, lo mantiene separado de los otros hombres: es entonces cuando se convierte también en «intocable». El corifeo se negará a acercarse a él en tanto que no haya purificado su contaminación. Consagración y sacrilegio son dos cualidades positivas que, con valores opuestos, producen efectos análogos. Por el contrario, la «pureza» de Edipo, sin conferirle ningún carácter de consagración, haría únicamente lícito su comercio con los otros hombres: sería ἁγνός con respecto a ellos en el sentido de que no correría

[28] Cf. L. Gernet, *Le génie grec,* p. 230.

el peligro de contaminarlos. El término adquiere aquí el valor de contacto permitido. Es esta cualidad puramente negativa de ἁγνός la que predomina en el empleo del verbo ἁγνεύειν: no significa, en general, purificar ni consagrar, sino solamente mantenerse separado de la contaminación. Es característico que la expresión sea indiferentemente utilizada en dos direciones opuestas: para lo sagrado, que se mantiene al margen de la contaminación, pero también para lo contaminado, que se mantiene al margen de lo sagrado; así se dirá del asesino o de la parturienta que respetan las prohibiciones rituales correspondientes a su contaminación: ἁγνεύει.

La objeción de L. Moulinier no nos parece, pues, decisiva. En la perspectiva que indicamos, se comprenderá posiblemente cómo, según los momentos y los niveles, las relaciones entre lo contaminado y lo sagrado pueden revestir aspectos muy diferentes. El trabajo del autor representa una gran aportación para un análisis histórico de lo puro y lo impuro en la multiplicidad de sus formas concretas. Creemos, sin embargo, que era necesario colocar esta evolución en el marco del pensamiento religioso. No nos parece que L. Moulinier haya visto con claridad que un pensamiento religioso constituye un sistema en el que las nociones se definen y se transforman las unas en función de las otras, que es un pensamiento simbólico cuyas formas lógicas no son sin duda exactamente las nuestras.

## 7. ENTRE BESTIAS Y DIOSES. DE LOS JARDINES DE ADONIS A LA MITOLOGIA DE LAS PLANTAS AROMATICAS [1]

Para llegar hasta los jardines de Adonis y conducirnos allí con él, el camino que toma Marcel Detienne es el largo rodeo del que habla Platón cuando aconseja a quien busca la verdad seguir sin apresurarse todos sus meandros. Abandonamos los trillados senderos de la mitología y se borra el espejismo de aquel Oriente convencional, transplantado a suelo griego, al que estábamos acostumbrados y cuyos últimos rincones creían haber explorado los historiadores de las religiones, a comienzos de siglo, sin encontrar jamás otras formas ni otras especies que aquéllas que ya habían inventariado: el dios que desaparece en la flor de su juventud, la vegetación que muere y que resucita cada año y el despertar primaveral de las fuerzas de la naturaleza adormecidas en el frío sueño invernal o consumidas bajo el ardoroso sol de verano. En este libro descubrimos un horizonte nuevo, lleno de perfumes, de plantas extraordinarias y de animales maravillosos, una tierra desconocida que ha conservado toda la seducción de un país de las hadas, pero cuyos contornos se perfilan en un dibujo de austero rigor, con la sobria lógica de un plano. Nos fascinan los fabulosos relatos de Heródoto que hablan de la recolección de las plantas aromáticas en el país del Sol; contemplamos cómo se abre con la mirra y se cierra con la lechuga el abanico de plantas en que se inscribe la historia de Adonis; la escala de los animales se levanta ante nosotros, desde los animales que vuelan hasta los que se arrastran; el águila se posa sobre la cumbre; después vienen el buitre, el murciélago y la serpiente alada; abajo del todo anidan la serpiente acuática y la serpiente terrestre; pero, uniendo los dos extremos de la escala, surge el fabuloso Fénix, mucho más allá del águila, muy cerca del sol. Sin embargo, cuando ha de renacer de sus cenizas, lo hace en forma de larva, de gusano de la po-

[1] Este texto se publicó como introducción al libro de Marcel Detienne, *Les jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce,* París, Gallimard, 1972.

dredumbre, y helo así de repente situado por debajo de la serpiente, más cerca de la tierra y de las aguas. Vemos cómo se mezclan, entrecruzándose con las de Adonis y su madre, Mirra, las tristes aventuras de Minta, la menta, del barquero Faón, de *Iynx,* ave torcecuello y maga, y de Ixión, el ingrato, padre de los centauros. En verdad es como si nos contaran de nuevo «Piel de Asno», pero al placer infantil de escuchar el cuento se asocia ahora la sabia lectura de un código o más bien de los múltiples códigos encajados los unos en los otros que nos ofrecen las claves de todo un universo mental, diferente del nuestro, de difícil acceso, desconcertante, aunque en ciertos aspectos familiar, como si a través de estas historias fantásticas, de estos relatos maravillosos, nos hubieran entregado los griegos el alfabeto del que se sirvieron para deletrear el mundo a su manera propia y que Detienne nos ayuda a descifrar.

Así es este libro, que a la vez encanta y enseña. Sobre lo primero, ¿qué podría decirse sino el placer que se siente al leerlo y aún más al releerlo? Sobre lo segundo, ninguna obra tiene menos necesidad de ser presentada: se basta y habla por sí misma. Por eso, más que prologarla, quisiéramos acompañar al autor para dialogar con él en el camino y plantearnos juntos algunos de los temas que guían su investigación.

Primera cuestión: ¿cómo leer un mito como el de Adonis? Rechazando de entrada las interpretaciones clásicas de tipo frazeriano que ven en Adonis un ejemplar del «espíritu de la vegetación», cosa que rechaza M. Detienne: recurso demasiado fácil a un comparatismo global que procede por asimilación directa, sin tener en cuenta las especifidades de cada sistema de cultura. Pretender descifrar la historia de Adonis buscando aquí o allá dioses o héroes «análogos» al personaje griego implica tres postulados inseparables que comprometen de hecho toda la concepción que pueda tenerse del mito. En primer lugar, se supone que todo personaje mítico puede ser definido en sí mismo y por sí mismo, que tiene en cierto modo una esencia; en segundo lugar, que esta esencia corresponde a una realidad que, en definitiva, debe pertenecer al orden de la naturaleza, puesto que se la encuentra representada por uno u otro dios en las más diversas civilizaciones; por último, que la relación de correspondencia entre el personaje mítico y la realidad que expresa es de tipo «simbólico», es decir, proviene de la metáfora o de la analogía: Adonis nace del árbol de la mirra, por consiguiente encarna un espíritu de la vegetación; pasa un tercio de su vida en el mundo subterráneo y el resto con Afrodita a la luz del

sol, por consiguiente encarna, igual que Perséfone, el espíritu del trigo. De esta triple hipótesis, después de los trabajos de Georges Dumézil y Claude Lévi-Strauss, ya no queda nada. Un dios no tiene esencia propia, como tampoco un elemento de un relato mítico es en sí mismo significativo: cada dios se define por la red de relaciones que lo une y opone a las otras divinidades en el seno de un panteón concreto; un elemento de un relato mítico sólo tiene sentido por el lugar que ocupa en el sistema ordenado del que forma parte el mito al que pertenece. El helenista debe, pues, en su lectura, partir de cero. No es que deba renunciar al comparatismo; antes al contrario, ha de hacer un constante uso de él, pero darle otro punto de aplicación e invertir su sentido. A partir de ahora, la comparación se establece en el interior mismo de la cultura estudiada cotejando sistemáticamente ciclos de leyendas que a primera vista parecen referirse a personajes extraños los unos a los otros y derribando las barreras que separaban a la tradición propiamente mitológica de los testimonios pertenecientes a otros sectores de la vida material, social y espiritual de los griegos. El objetivo es delimitar, en el curso de la investigación, de manera tan exhaustiva como sea posible, el campo en cuyo interior deba situarse el relato para que todas sus articulaciones, todas sus secuencias, hasta en sus menores detalles, adquieran una significación precisa, susceptible siempre de ser confirmada o invalidada por referencia a los otros elementos contenidos en el conjunto de la documentación. La comparación sólo es válida en la medida en que va acompañada de la institución de un campo de investigación que ofrece garantías suficientes de ser completo, por una parte, e internamente coherente, por otra. Orientado así, el trabajo comparativo se hace mucho más exigente. Tiene en cuenta tanto las diferencias como las semejanzas; o, más exactamente, no aspira a establecer analogías entre tipos de personajes o de leyendas, sino a definir las posiciones relativas de los diversos elementos en el seno de un mismo conjunto y, en consecuencia, a localizar las separaciones, las distancias, los intervalos y las inversiones tanto como las simetrías para concluir estableciendo un orden. En lugar de postular como evidente la equivalencia Adonis-vegetación y de relacionar así al dios griego ya sea con divinidades del tipo *dema* (tubérculos), ya sea con los dioses orientales que mueren y resucitan con el ciclo vegetal, se trata de puntualizar de manera precisa el lugar que ocupa la mirra como especie aromática en la clasificación jerárquica de los vegetales elaborada por los griegos. De aquí se deducen una serie de consecuencias que afectan tanto a las cuestiones de método

como a los problemas de contenido. Deben necesariamente integrarse en el campo de la investigación todos los testimonios que se refieren a la manera en que los griegos conciben las plantas aromáticas en su relación con las otras plantas: escritos de botánicos, médicos y filósofos, uso del incienso en la práctica religiosa y de los ungüentos perfumados en la vida cotidiana. La lectura se convierte, pues, al ampliarse, en desciframiento progresivo de un código botánico que va desde la mirra, de la que nace Adonis, a la lechuga en donde muere, y que aparece rigurosamente orientado en un eje vertical, desde las plantas «solares» cálidas, secas y aun quemadas, incorruptibles y perfumadas, hasta las plantas de abajo, frías, húmedas, crudas, cercanas a la muerte y al mal olor. Entre unas y otras, en posición intermedia y, por así decirlo, a «considerable distancia», aquellas que corresponden, desde el punto de vista de los griegos, a la vida normal de los hombres civilizados, es decir, los cereales, plantas cultivadas en que se equilibran lo seco y lo húmedo y que constituyen una forma de alimentación específicamente humana. Lejos de encarnar al espíritu del trigo, Adonis se inscribe a veces más allá y a veces más acá de los cereales, nunca en su esfera. Su destino, que lo lleva directamente de la mirra a la lechuga, sirve en cierto modo de indicador para significar el cortocircuito de los cereales, su puesta entre paréntesis. Ilustra así la tentación y los peligros de una condición de vida que pretenda escapar a la norma.

Si se quiere trazar la línea de demarcación que separa la interpretación tradicional del modo de lectura propuesto por Detienne, siguiendo los pasos de Claude Lévi-Strauss, se puede decir que se ha pasado de un simbolismo naturalista, de carácter global y universal, a un sistema de codificación social complejo y diferenciado, característico de una cultura definida. Decimos efectivamente sistema, y sistema social. Pues el código botánico no está aislado ni es aislable. Está imbricado en una serie de códigos que constituyen otros tantos niveles diferentes de lectura que se corresponden los unos con los otros. En primer lugar, un código zoológico del que dan fe, por una parte, los relatos de Herodoto en los que intervienen como mediadores necesarios entre el hombre y las plantas aromáticas ciertas categorías de animales y, por otra, los mitos del Fénix, el ave aromática; seguidamente, un código alimentario, en el que la escala de los vegetales se subdivide en alimentación reservada a los dioses, alimentos humanos y pasto de los animales salvajes; por último, un código astronómico: las plantas aromáticas se sitúan bajo el signo de Sirio, el astro canicular cuya aparición marca

el momento en que la tierra y el sol, normalmente separados, se encuentran en su mayor proximidad; período a la vez de inmenso peligro y de extrema exaltación.

La descodificación del texto se funda así en dos series combinadas de oposiciones: alto-bajo, tierra-cielo, húmedo-seco, crudo-cocido, corruptible-incorruptible, hedor-perfume, mortal-inmortal; estos términos, unas veces unidos y reconciliados por términos intermedios y otras separados y excluyéndose los unos a los otros, se organizan en un sistema coherente. La validez de esta lectura o, por decirlo como los lingüistas, su pertinencia, se ve conformada por la aparición de estas mismas parejas de antinomias, dispuestas en el mismo orden, cada vez que se habla entre los griegos de la mirra y de las plantas aromáticas, de su poder y de su función, tanto en los escritos «científicos» como en los relatos legendarios y los ritos religiosos más diversos. Considerado en su conjunto, este sistema aparece cargado de una significación fundamentalmente social: expresa la manera en que un grupo humano, en condiciones históricas determinadas, se ve a sí mismo, define su condición de existencia y se sitúa en relación con la naturaleza y con lo sobrenatural.

Llegamos así a plantearnos una segunda clase de cuestiones. No ya de simple método (¿cómo leer un mito?), sino de fondo (¿qué quiere en último término decir este mito y en qué sentido quiere decir algo?). Para comprender la historia de Adonis en su relación con el ritual de las Adonías, Detienne distingue en efecto dos temas centrales en torno a los cuales se ordena todo el conjunto de sus documentos y que constituyen como las piedras angulares de la arquitectura de los diferentes códigos cuya rigurosa economía ha demostrado Detienne.

El primero de estos temas se refiere a las comidas, a los modos de alimentación, y encuentra su expresión más acabada en la estructura del banquete sacrificial, donde las plantas aromáticas ocupan un lugar definido y significativo. El sacrificio separa a los hombres de los animales a pesar de su naturaleza común: mortales los unos y los otros, todos ellos tienen la misma necesidad de reparar sus fuerzas engullendo cada día una comida, también perecedera, para sobrevivir. Pero en un caso se trata de plantas previamente cultivadas, como son los cereales, o de la carne cocida de animales domésticos, como son los animales reservados al sacrificio, es decir, alimentos «cocinados» en todos los sentidos del término; en el otro, de plantas silvestres y carne devorada totalmente cruda, es decir, de alimentos dejados en estado natural. El sacrificio separa también

a los hombres de los dioses y los opone en el acto mismo que trata de unirlos. El rito sacrificial es, en la religión de la ciudad, la vía normal de comunicación entre la tierra y el cielo, pero este contacto, por la forma misma que reviste, subraya la radical disparidad de estatuto entre los mortales que habitan el mundo sublunar y los inmortales siempre jóvenes que residen en las alturas luminosas del éter: del animal sacrificado corresponde a los hombres la carne muerta y corruptible y a los dioses el humo de los huesos calcinados, el olor de los perfumes y las plantas aromáticas incorruptibles. El rito que asocia a hombres y dioses consagra la imposibilidad de tener un acceso directo a lo divino y establecer con él una auténtica comensalidad. Desde la perspectiva del sacrificio sangriento, pieza maestra de la religión política, las plantas aromáticas y la mirra señalan, pues, la parte propiamente divina, aquella que los hombres, aun cuando le reserven un lugar en su rito alimentario, no pueden verdaderamente asimilar porque es ajena y exterior a su naturaleza. En el contexto del sacrificio, modelo de una alimentación humana normal, la mirra aparece efectivamente como instrumento de mediación, unión de los opuestos y camino que une la tierra al cielo, pero al mismo tiempo su estatuto y su posición en la jerarquía vegetal le confieren un valor de distancia mantenida, de separación confirmada; connota el carácter inaccesible de lo divino y la renuncia necesaria de los hombres al lejano más allá del cielo.

El segundo tema es el del matrimonio. La mirra y las plantas aromáticas encuentran también aquí su lugar, esta vez no ya en forma de oloroso incienso que se eleva hacia los dioses o los invita a participar de la comida de los mortales, sino como perfumes que por su virtud afrodisíaca provocan la emoción del deseo y la unión de los sexos. La mediación no actúa ya en sentido vertical, desde el mundo de abajo, destinado a la muerte, al hedor y a la podredumbre, hacia el de arriba, eternamente estable en la pureza radiante del sol, sino a ras de tierra, en sentido horizontal, en la atracción que arrastra irresistiblemente a hombres y mujeres los unos hacia los otros. El atractivo de la seducción erótica forma parte del matrimonio como las plantas aromáticas forman parte del sacrificio, pero no es ni su fundamento ni un elemento constitutivo. Por el contrario, permanece en principio ajeno al vínculo conyugal hasta el punto de que su presencia, aunque necesaria —los jóvenes esposos, en el día del himeneo, se coronan de mirra y se rocían con perfumes—, amenaza el matrimonio a la vez desde el interior y desde el exterior. Desde el interior, porque si la esposa se abandona

a la llamada del deseo, rechaza su estatuto de matrona para adoptar el de cortesana y desvía al matrimonio de su fin normal para convertirlo en instrumento de placer sensual. El matrimonio no tiene como objeto el placer. Su función es muy distinta: se propone unir dos grupos familiares en el seno de una misma ciudad, para procurar a un hombre hijos legítimos que, aunque salidos del vientre de su madre, parezcan «semejantes a su padre» y puedan así prolongar en el plano social y religioso la casa del marido a la que están sujetos. Este peligro de perversión interna culmina en la época de la canícula, que no es solamente el momento en que la tierra, más cerca del sol, exhala todos sus perfumes y en que las plantas aromáticas ya maduras deben ser recogidas para ser eficaces, sino también aquel en que la mujer, por casta y pura que sea, corre el riesgo de ceder a la lascivia que la invade entonces por entero, y transformarse, bajo la acción del sol de verano, de esposa modelo en impúdica libertina. La seducción del deseo amenaza también al matrimonio desde el exterior. Uno de los rasgos característicos de la civilización griega en la época clásica es que las relaciones propiamente amorosas, tanto heterosexuales como homosexuales, se mantienen fuera del ámbito doméstico. «Las cortesanas, podrá decir el Seudo-Demóstenes como una evidencia indiscutible, las tenemos para el placer (...) y las esposas para tener una descendencia legítima y una guardiana fiel del hogar» (*Contra Neera*, 162).

Se comprende, pues, que los códigos vegetales, astronómicos y alimentarios no conciernen solamente al banquete sacrificial, al que proporcionan el marco lógico en que puede inscribirse en el lugar que le corresponde: en posición intermedia entre lo crudo y lo quemado, lo podrido y lo imputrescible, lo animal y lo divino y, en consecuencia, en completa homología de estatuto con los cereales que, entre las hierbas frías y húmedas y las plantas aromáticas calientes y secas, representan la vida propiamente civilizada, el modo de existencia de los hombres, arraigados en la tierra que deben cultivar por medio del trabajo agrícola para sacar de ella su sustento a igual distancia de la bestialidad sanguinaria de los animales salvajes que se devoran crudos los unos a los otros y de la pura felicidad de los inmortales que gozan sin hacer nada de todos los bienes, como ocurría con los hombres en la lejana edad de oro, antes de que fuese instituido, por la falta de Prometeo, el sacrificio que marcó la separación definitiva entre la raza de los humanos y la de los dioses.

Estos mismos códigos interesan también al matrimonio que

ocupa, en el seno del sistema, una posición rigurosamente equivalente. Contrato público y solemne, colocado bajo el patronazgo religioso de Zeus y de Hera, que une a dos familias a través de un hombre y una mujer, el matrimonio monógamo eleva, a ojos de los griegos, la relación entre los sexos al nivel de la vida «cultivada». Puede decirse que el matrimonio es al consumo sexual lo que es el sacrificio al consumo de alimentos cárnicos, en la medida en que ambos aseguran a los humanos la continuidad de su existencia: el sacrificio, permitiendo al individuo subsistir mientras vive; el matrimonio, proporcionándole el medio de perpetuarse, después de la muerte, en un hijo. El estado salvaje es, en primer lugar, alelofagia y homofagia: los animales se devoran todos y crudos los unos a los otros; pero es también promiscuidad sexual generalizada: todos se aparean con todos, sin pudor, al aire libre, al azar de los encuentros; los hijos nacidos de estas uniones «salvajes», sin regla, tienen efectivamente una madre, a la que les une el lazo natural, animal, del parto, pero no padre. El desconocimiento del matrimonio significa la ausencia de filiación paterna, de línea masculina y de familia, realidades todas que suponen un vínculo, no ya natural, sino de carácter social y religioso. Por el contrario, en la edad de oro, que representa, en el sistema, el polo opuesto, la contrapartida exacta del estado salvaje, puesto que en lugar de vivir como los animales se vive aún como los dioses, los hombres no dan muerte a ninguna criatura viviente ni consumen ninguna carne; ignoran el régimen cárnico y también la unión sexual; al no haber sido aún creada la raza de las mujeres, los hombres nacen directamente de la tierra, sin tener necesidad de ser concebidos ni engendrados.

Ocurre, pues, con los hombres exactamente como con los cereales. En la edad de oro, antes de la institución del sacrificio, los frutos y los trigos germinaban espontáneamente del suelo: no había necesidad de trabajar la tierra ni de enterrar el grano para recoger los productos alimenticios, como tampoco de fecundar a las mujeres y depositar en su seno la semilla para obtener hijos. La comida sacrificial, instituida por Prometeo, no solamente instaura un régimen alimentario en que el consumo de la carne cocida de los animales domésticos va acompañada del trabajo agrícola y la recolección de los cereales: entraña también como consecuencia inmediata, dice Hesíodo, la aparición de la primera mujer y el establecimiento del matrimonio. Para los griegos, el matrimonio reviste la forma de una labranza en que la mujer es el surco y el marido el labrador; si la esposa no se convierte, en y por el matrimonio, en tierra

cultivada, tierra cerealera, no podrá engendrar frutos válidos y bienvenidos, hijos legítimos en los que el padre pueda reconocer el germen que él mismo, al labrar, ha sembrado. Deméter, diosa de la agricultura, es también patrona del matrimonio. Al entrar en la unión conyugal la muchacha penetra en el dominio de la divinidad de los cereales; para tener acceso a él y para permanecer en él necesita despojarse de todo el «salvajismo» que comporta el estado femenino y que, bajo las dos formas opuestas que puede revestir, correría el riesgo de empujar a la esposa, más acá del matrimonio, del lado de Artemis, hacia el rechazo de toda unión sexual o, más allá de él, del lado de Afrodita, hacia un desenfreno erótico. La *gyné engyeté,* la mujer legítima, se sitúa entre la *kore,* la muchacha sometida a un estatuto virginal, y la *hetaira,* la cortesana, entregada por completo al amor. Huyendo del contacto masculino, lejos de los hombres, la *kore* participa, en compañía de Artemis, la virgen cazadora y señora de los animales salvajes y las tierras incultas, de la «vida salvaje» que en el rito del himeneo se simboliza por la corona de plantas espinosas y las bellotas de la encina. Para entrar en la vida cultivada de la esposa, la llamada vida de «trigo molido», simbolizada por el cedazo, el mortero y el pan, que, en la misma ceremonia nupcial, se opone a la primera como el bien al mal, la virgen debe renunciar a este salvajismo que antes la mantenía al margen del hombre. Bajo el yugo del matrimonio, se domestica, en el sentido más estricto de este término; al participar desde este momento de uno de los hogares familiares que constituyen la ciudad, se integra en la comunidad cívica en la medida en que puede hacerlo una mujer.

La cortesana se encuentra también fuera del matrimonio, pero de manera inversa. Su salvajismo no es odio ni rechazo indómito del varón, sino atracción excesiva, licencia desatada. Entregándose al primero que llega en abrazos de paso, les da a todos la peligrosa y seductora ilusión de una vida de perfumes, una vida de plantas aromáticas, que ocupa en relación con la vida del trigo molido una posición inversa y simétrica a la vida de las bellotas. Bajo la engañosa máscara de la dulce Afrodita, la hetaira introduce en el mismo seno del mundo de la cultura aquella promiscuidad sexual generalizada que reinaba en el salvajismo de los tiempos primitivos.

Rechazo radical de la unión física, exaltación exclusiva del placer amoroso, entre la impotencia y la superpotencia sexual, igualmente estériles, el matrimonio representa, junto a los cereales, la «distancia adecuada», la única que concede a la la-

branza conyugal la seguridad de una cosecha fecunda cuyos frutos sean de buena cepa y legítimos.

Con el matrimonio alcanzamos en la explicación del mito un nivel al que el sacrificio no nos había permitido llegar. El análisis del sacrificio era indispensable para elucidar en todas sus dimensiones el código presente en la historia de Adonis y el juego de oposiciones sobre el que ese código se basa. Pero no aportaba una interpretación del relato susceptible de hacerlo aparecer como un mensaje unificado con una significación de conjunto en el contexto cultural griego. Con el matrimonio se da ese paso. Sin embargo, en una lectura, el mito no parece hablar ni del matrimonio ni del sacrificio. Pero este silencio no tiene en los dos casos el mismo valor. El destino de Adonis no concierne directamente al sacrificio, únicamente pone en juego el mismo sistema de códigos. Por el contrario, sí compromete todo el estatuto del matrimonio. Podría decirse que el mutismo del relato cuenta en realidad el no matrimonio; al callarse, habla de la seducción erótica en estado puro, en su naturaleza fundamentalmente extramatrimonial. No hay un solo detalle del mito que no adquiera pleno sentido en relación con ese estado conyugal que representa para los griegos la norma correcta y que por ello mismo no tiene por qué ser nombrado, permaneciendo como la constante referencia y el tema esencial de toda la historia. La demostración de M. Detienne nos parece, en este punto, decisiva. Aquí no podemos exponerla ni resumirla, sino únicamente subrayar algunos de sus rasgos más importantes.

Al pasar directamente de la mirra en la que tiene su origen, a la lechuga, en la que encuentra la muerte, Adonis, decíamos hace poco, deja los cereales fuera del circuito, los borra de ese código vegetal cuyo eje constituyen. Pero la observación, de esta forma, no responde a nuestra búsqueda del sentido: en efecto, Adonis nada tiene que ver con el consumo de alimentos. Es el seductor irresistible, aquel cuyo encanto erótico es susceptible de unir los términos más opuestos, los que normalmente deben permanecer distanciados. De condición humana, apenas ha nacido cuando provoca el amor de las diosas: aproxima a los dioses y los hombres; inspira una pasión igual a Perséfone, en el mundo subterráneo, y a Afrodita la celeste. Yendo de la una a la otra, une la tierra y el cielo. El mismo es el producto de una unión entre un hombre y una mujer que, en el plano de la relación sexual, están en los antípodas el uno de

la otra y jamás deberían unirse: un padre y su hija. El episodio de su nacimiento presenta en síntesis todos los temas que deben ilustrar las aventuras de su breve y brillante carrera. De entrada, su madre es una joven virgen indómita; como las Danaides y como Hipólito, desprecia a Afrodita y rechaza todos los matrimonios normales que se le ofrecen. Para vengarse, la diosa le inflige una pasión amorosa que no solamente se sitúa fuera del matrimonio, sino que arruina desde dentro sus cimientos. La unión incestuosa se produce en la época en que las mujeres casadas celebran fiestas de Ceres-Deméter, días en los que la separación de los sexos se impone como una obligación ritual a los cónyuges y en los que, en consecuencia, la hija se encuentra más estrechamente asociada, en la pareja conyugal, a la esposa, a la que su estatuto de mujer legítima hace aparecer bajo los rasgos de una matrona, de una madre acompañada por su hija. Por el mismo movimiento que la une a su madre, la hija se aleja al máximo de su padre, que, como varón, representa en la familia el otro sexo, aquel con el que la unión erótica, aun siendo naturalmente posible, se encuentra rigurosamente prohibida.

Desdeñando primero a todos los hombres que podrían desposarla, ardiendo después de pasión amorosa por el único ser que no puede convertirse en su marido, Mirra, por haber querido quedarse más acá del matrimonio, se encuentra más allá de él, en el extremo de lo prohibido. Los dioses la metamorfosean en el árbol de la mirra. Del germen que recibió al conseguir seducir a su padre, a pesar de todos los obstáculos, la mirra da a luz a Adonis, cuyo destino sigue un itinerario simétrico al de su madre, pero orientado en sentido inverso. Dotado de una seducción a la que nadie puede resistir, el niño aromático, a la edad en que las niñas y los niños, consagrados a la casta Artemis, sólo conocen juegos inocentes, se entrega por entero a los goces del placer amoroso. Pero cuando ha de atravesar el umbral de la adolescencia, que marca para el joven el momento en que se integra en la vida social como guerrero y futuro esposo, su carrera amorosa se interrumpe brutalmente: sucumbe a la prueba que normalmente abre el acceso a la plena virilidad. El hijo de la mirra se encuentra en la lechuga, donde es muerto o depositado. Su superpotencia sexual, limitada al período que de ordinario ignora las relaciones amorosas, desaparece tan pronto como alcanza la edad de la unión conyugal. Se detiene donde comienza el matrimonio, del que presenta como la imagen invertida. La colocación fuera del

circuito de los cereales revela así su secreto. No hace referencia a una anomalía en el orden del consumo de alimentos, sino a una distorsión en el consumo sexual que, al ejercerse siempre fuera del matrimonio, conduce a Adonis de la superpotencia prematura a la impotencia precoz. Al valor erótico de las plantas aromáticas responde, al final de la carrera del héroe, la lechuga, que no es únicamente una planta fría y húmeda, sino, como insisten tantos testimonios, un vegetal con virtudes antiafrodisíacas que connotan la impotencia sexual. Y el poder de seducción amorosa del que dispone Adonis, ya se sitúe más acá o más allá del matrimonio, fracasa igualmente a la hora de producir frutos: plantas aromáticas o lechuga, la semilla de Adonis es siempre igualmente infecunda.

Esta lectura se ve confirmada y enriquecida por la confrontación del mito de Adonis con dos clases de documentos. En primer lugar, un conjunto de relatos legendarios que, por encima de la diversidad de los episodios y de los personajes, aspiran igualmente a expresar la seducción erótica y a explicar su naturaleza, su lugar y sus efectos; en segundo término, el ritual de las Adonías tal como podemos conocerlo para la Atenas de los siglos V y IV a través de los testimonios literarios y las representaciones figurativas. Como Adonis, Faón, el barquero, presenta los rasgos de un seductor irresistible. Gracias a Afrodita, que le ha regalado un perfume con virtudes eróticas, posee el poder de inspirar a todas las mujeres una pasión que ignora los deberes y las prohibiciones del matrimonio. Esta seducción ilimitada tiene su reverso: Faón perece, víctima de los celos de un marido engañado o, según otras versiones muy significativas, desaparece oculto, también él, en la lechuga. Como Mirra, Minta, la menta, es una planta olorosa. Concubina de Hades, comparte su lecho en el mundo subterráneo. Cuando llega para el dios el momento de volverse a casar en justas nupcias con Perséfone, Minta se vanagloria de suplantar, por su belleza y atractivo amoroso, a la mujer legítima en casa de su marido. Deméter, irritada, castiga a la osada rival de su hija metamorfoseándola en una planta de propiedades equívocas: afrodisíaca, pero abortiva; prefumada, pero «insignificante» y estéril. La madre del trigo, asociada a su hija como patrona de las uniones legítimas, hace de Minta una planta *ákarpos*, término que significa a la vez incapaz de dar frutos y de tener hijos.

La fuerza de una seducción erótica entregada por entero a sí misma y además la vanidad constituyen el contenido de las historias centradas alrededor del tema de *Iynx*, del que Minta, según un testimonio alejandrino, habría tomado el nombre. *Iynx* designa, en primer lugar, a un pájaro: el torcecuello; la rotación completa de su cabeza, los movimientos incesantes de su cola y las modulaciones estridentes de su voz hacen de él un ser de una singular y desconcertante movilidad; del mismo modo que las sombras y las luces, al arremolinarse en un juego ilusorio, provocan estupor y vértigo, el torcecuello ejerce sobre quien lo mira una peligrosa e irreprimible fascinación. Píndaro lo llama «pájaro del delirio». El *Iynx* es además un instrumento de magia erótica al que las mujeres hacen girar y silbar como un torcecuello para atraer a su lecho, a su pesar, a cuantos hombres deseen. Es, por último, una ninfa maga, hija de *Peithó*, la persuasión del deseo amoroso, o, según otros, de *Echó*, falsa apariencia, fantasma del sonido que al no ser nada en realidad puede imitar todas las voces. La ninfa pretende dirigir sus sortilegios de amor contra la pareja Zeus-Hera, a la que intenta separar, inspirando en el esposo el deseo de poseerla o de unirse a Io. Transformada por Hera en torcecuello, *Iynx* tiene en Ixión su homólogo masculino al que Zeus castiga fijando sus cuatro miembros en una rueda que gira en el cielo.

Ixión, por sus aventuras míticas, se convierte en negador sistemático del matrimonio en cuanto institución social. Tanto cuanto desposa a Día, hija de Hesioneo, como cuando desea ardientemente a Hera e intenta tomarla por la fuerza o seducirla con astucia, su conducta manifiesta un mismo desprecio por el aspecto de contrato, de intercambio regular, de acuerdo recíproco, en la unión conyugal. A Hesioneo, que le da su hija, se niega a entregarle a cambio los *hedna*, el precio de la mujer que, en la época arcaica en que se sitúa la leyenda, constituye el fundamento y la señal distintiva del matrimonio porque sella de manera pública la alianza matrimonial entre los dos grupos familiares y hace así de la muchacha no una simple compañera de lecho, sino una verdadera esposa, entregada al marido para proporcionarle una legítima descendencia. Al comprometerse primero a entregar los *hedna* y negarse después a cumplir su promesa, Ixión simula el matrimonio, entra en él para mejor destruirlo desde dentro. Borra toda distinción entre la *dámar*, la mujer legítima, y la *pallaké*, la concubina. Rebaja a Día, a la que ha recibido de manos de su padre en ca-

lidad de esposa, al rango de una comparsa del comercio sexual, como puede serlo una esclava conseguida por la fuerza en la guerra o robada en una expedición de piratas, o una compañera femenina instalada en la casa sin ceremonia alguna para el deleite del señor. Pero no es sólo el estatuto de esposa lo que en el mismo seno del matrimonio niega Ixión a su compañera: es la relación de alianza con su suegro lo que destruye al convertirla en una relación de hostilidad. Convidado por su yerno a un festín que debe consagrar su reconciliación, Hesioneo va a él sin desconfianza y perece en la trampa que traidoramente le ha sido tendida. Como contrapartida al don de la hija, Ixión no ofrece más que falacias y vanas palabras. A la confianza amistosa del padre, responde con el engaño, la duplicidad y el crimen. Bloqueando todas las formas de intercambio y de mutua generosidad que exige el matrimonio, sustituye la reciprocidad del don o, por decirlo en griego, la *charis*, fundamento de la unión conyugal, por una pura violencia que se hace alternativamente engañosa persuasión, *Peithó*, y violencia brutal, *Bía*. Si en muchos otros planos *Peithó* se opone a *Bía*, en el caso del matrimonio ambas tienen en común el hecho de actuar en provecho exclusivo de una de las partes sin el asentimiento de la otra. Al igual que *Bía*, *Peithó*, Persuasión de la palabra engañosa o de la apariencia seductora, somete por la fuerza a uno de los dos compañeros en lugar de ponerlos de acuerdo, como hace la *charis*.

La segunda parte del mito precisa esta connivencia de *Peithó* y *Bía* que, al enmarcar la *charis* y bloquear entre ambas el circuito de intercambios que preside, se conjugan para destruir la institución matrimonial. Ixión, el primero de los humanos en derramar la sangre de un pariente, debe huir de la tierra. Zeus lo acoge en el cielo. A las amabilidades de su anfitrión responde Ixión a su modo: como un ingrato, como negador de la *charis*. En la misma casa del marido codicia a la esposa. Para introducirse en el lecho conyugal de la pareja divina que patrocina y garantiza el himeneo emplea todas las armas: la violencia y también los artificios de la seducción. La partida le parece ya ganada: tiene en sus brazos a Hera y cree celebrar con ella una parodia de hierogamia, consumar con la señora de los esponsales un matrimonio que, al eliminar a Zeus, adquiere el valor de antimatrimonio. Pero el hombre de la engañosa palabra y de la seducción mentirosa no puede conocer más que un simulacro de entendimiento amoroso, una ilusión de himeneo, un matrimonio vacío, puesto que no hay «*charis*».

No es a Hera, sino a un fantasma engañoso, una apariencia vana, una vacía Nube, *Nephete,* al que acaricia y abraza Ixión. Una falsa apariencia de unión entre un hombre y una mujer no puede producir más que una falsa apariencia de hijo. *Nephete* trae al mundo una progenie monstruosa, un ser sin raza, sin familia y sin linaje a los que referirse, que permanece al margen de todo cuanto existe en la tierra como en el cielo: el antepasado de los centauros. Ni los dioses ni los hombres quieren reconocerlo, sin que por eso sea un verdadero animal. Ixión engendra un fantasma de hijo, una criatura que es como el bastardo del universo, el *nothos* en estado puro, una nada en el orden de la afiliación. Girando para siempre en el cielo, donde Zeus lo ha transformado en *iyns,* el apóstol de la seducción bruta deberá celebrar día tras día, para edificación de los hombres, las virtudes de esa *charis* que pretendió ignorar y sin la que la unión sexual no es más que un juego ilusorio incapaz de dar origen a una descendencia auténtica.

Despejado así el terreno del análisis mítico, M. Detienne puede proponer una interpretación completamente nueva y convincente del ritual de las Adonias. Su fuerza demostrativa no se debe sólo a la congruencia del mito y el rito, que se ajustan y aclaran recíprocamente. Todos los elementos de la fiesta, sin excepción, son tenidos en cuenta y adquieren a la luz de los diferentes códigos anteriormente identificados una significación precisa que los sitúa en su lugar dentro de un conjunto ordenado. Ni un detalle se descuida o se descarta como subsidiario, gratuito e indiferente. Para empezar, la fecha: las Adonias se celebran en los días de la canícula, de la recolección de las plantas aromáticas, del desenfreno sensual femenino y de la conjunción de la tierra y del sol, cuando culmina, en todos sus aspectos, la seducción erótica. Los lugares: la fiesta se desarrolla en las viviendas privadas, no en los santuarios públicos, y, dentro de estas viviendas, en las azoteas encima de las casas, para unir mejor aún lo de arriba y lo de abajo. El instrumento característico: una escalera dispuesta en dirección a lo más alto del edificio, por la que suben las devotas del dios para depositar allí sus «jardines». Los actores: mujeres, concubinas y cortesanas, engalanadas y perfumadas, que festejan y danzan en compañía de los amantes a los que han invitado a reunirse con ellas. El clima religioso de la fiesta: ruidoso, desordenado, indecente hasta la embriaguez y la licencia. Su objeto: llevar a lo alto de las azoteas para someter-

los allí al ardor del sol de verano jardines en miniatura encerrados en pequeñas macetas de barro cocido. Estas imitaciones de cultivo, estos fantasmas de plantaciones contienen, junto a la lechuga y al hinojo (que desempeña aquí el papel de sustituto de una planta aromática, de una mirra para jardinero), semillas de trigo y de cebada, tratadas por las mujeres a la manera de especies hortícolas. Expuestas en sus macetas a pleno sol, las semillas no necesitan más que unos días para germinar, crecer, verdecer y perecer en seguida, secas. Las mujeres arrojan entonces las macetas con cuanto contienen al agua fría de las fuentes o a la mar infecunda. Estos seudojardines, que pasan en pocos días de lo verde a lo seco, de lo lozano a lo marchito, no hacen sino evocar al joven dios, hijo de las plantas aromáticas, cuya precoz seducción acaba en la fría y estéril lechuga. Se presentan también en todos los planos como una antiagricultura: un juego ilusorio, y no una ocupación seria y útil; un asunto de mujeres, y no un trabajo de hombres; un ciclo de ocho días, en lugar de los ocho meses que transcurren entre la sementera y la cosecha; un agostamiento brusco y forzado de las plantas, en lugar de su lenta y natural maduración; la época exclusiva de la canícula, en lugar de la colaboración armoniosa y equilibrada de las diversas estaciones; los irrisorios recipientes, en lugar de la vasta tierra nutricia. Sin madurez, sin raíz, sin frutos, verdaderos «jardines de piedra» estériles e infecundos, los jardines de Adonis, por su rápida e ilusoria floración, subrayan más todavía las virtudes productoras del campo labrado en el que Deméter, habiendo recibido en el tiempo oportuno las semillas, a su hora hace germinar, madurar y fructificar los cereales de los que se alimentan los hombres.

A esta primera antinomia se superpone una segunda. O, más bien, los mismos rasgos que en los planos astronómico y botánico situaban en los antípodas el uno del otro a la jardinería de Adonis y la agricultura de Deméter, oponen también en el plano social la licencia desenfrenada de las Adonias a la solemne gravedad de aquella fiesta griega de Deméter cuyo equivalente latino, según el mito, celebraba la madre de Mirra en el momento mismo en que su hija se entregaba a su culpable empresa de seducción. Las Adonias no son únicamente una agricultura invertida; se presentan también como contratesmoforias. Del lado del amante de Afrodita, el lascivo calor del verano, las concubinas y cortesanas reunidas en la intimidad, en sus casas, con sus amantes; el escándalo, la francachela y la li-

cencia sexual; la subida por la escalera hasta lo más alto de las casas; la colocación de los jardines en el techo; una profusión de perfumes que exaltan la seducción amorosa. Del lado de la madre de Perséfone, la estación de las lluvias de otoño, cuando el cielo fecunda la tierra y se inicia, en el umbral del invierno, con la sementera, el tiempo propicio para el matrimonio; mujeres casadas, madres de familia, junto con sus hijas legítimas, que celebran en calidad de ciudadanas una ceremonia oficial en la que están, por un tiempo, separadas de sus esposos; el silencio, el ayuno y la abstinencia sexual; una postura inmóvil, encogida en el mismo suelo; el descenso al fondo de los *mégara* subterráneos para traer los talismanes de fertilidad que se mezclarán con las semillas; un ligero olor nauseabundo; en lugar de plantas aromáticas, alfombras de mimbre, planta de virtudes antiafrodisíacas.

Pero aquí surge una dificultad. En este cuadro tan rigurosamente contrastado es el paralelismo lo que parece plantear problema. ¿Cómo las adeptas de Adonis, concubinas y cortesanas a las que su estatuto o su oficio coloca al margen de la familia, pueden solemnizar a su dios y su poder de seducción por medio de un ritual que, como un calco al dorso de una hoja, reproduce rasgo por rasgo el modelo de la unión conyugal impuesta por la institución a la que estas mujeres son precisamente ajenas? ¿Cómo glorificar la atracción sexual, el atractivo erótico y los placeres del amor tomando prestado el lenguaje y el marco de referencia de una religión que no quiere reconocer en el matrimonio más que la procreación de los hijos y la legítima descendencia? ¿Por qué edificar en honor del dios jardines que no parecen tener sino un valor negativo, no existir sino por su contraste con la verdadera agricultura y no definirse sino por carencia y defecto: sin seriedad, sin raíz, sin fruto, buenos sólo para ser arrojados a los desperdicios?

Un primer elemento de respuesta nos lo proporciona la naturaleza de los testimonios que presentan desde este ángulo las Adonias. Textos de autores cómicos, observaciones de filósofos o sabios, dichos y proverbios expresan en conjunto la opinión común de la ciudad, un pensamiento oficial, el juicio de unos ciudadanos bien integrados en la vida pública. Es posible que el punto de vista de los sectarios del dios fuera muy diferente. Hay buenas razones para suponerlo, tanto más cuanto existe un segundo aspecto de las Adonias, plenamente positivo, que, lejos de ser independiente de la confección ritual de los jardines, constituye su necesaria contrapartida. Las mujeres, al mis-

mo tiempo que festejan con sus amigos y hacen brotar, en honor del dios, sus efímeras plantaciones, llevan a cabo en el techo como un simulacro de recolección de las plantas aromáticas que bajan por la misma escalera que les ha servido para subir los jardines. Granos de incienso y panes de mirra, repartidos en incensarios y pebeteros, sirven a la vez para honrar al amante de Afrodita y para reforzar el imperio de la seducción femenina sobre sus compañeros masculinos.

Desde este punto de vista, los jardines de Adonis se presentan bajo una luz diferente. La inversión de los valores de la agricultura no tiene una significación puramente negativa. Aparece, por el contrario, como un antecedente necesario, la condición requerida para tener acceso a las plantas aromáticas. Sin tierra en la que enraizar y sin frutos que dar, únicamente a este precio puede alcanzarse la vida de los perfumes y gustar de sus preciosas y pasajeras delicias. El ritual de la fiesta expresa bien la incompatibilidad de Adonis y Deméter, de la seducción y el matrimonio, pero para elegir y para glorificar a Adonis y la seducción. Las Adonias se inscriben, pues, en el interior del mismo sistema de código que aplica la religión oficial de la ciudad. Pero es un código en cierto modo de doble entrada, que se presta a una doble lectura según se elija situar en uno u otro polo los valores positivos. Hablando el mismo lenguaje, en el marco de un mismo sistema religioso, los defensores del culto oficial y los sectarios del dios le hacen decir verdades diferentes u opuestas. Una vez arrojadas a las fuentes o a la mar las plantas demasiado apresuradas para ser fecundadas, las Adonias, fiesta de lamentación del amante, acaban en el goce de los perfumes, la promesa de los placeres y la seguridad de la seducción. Al término de las Tesmoforias, fiesta de lamentación de la muchacha, las matronas abandonan el mutismo, el duelo y la abstinencia para celebrar la alegría del reencuentro. El último día de la ceremonia que mantiene ritualmente alejados a los esposos recibe el nombre, que es también seguridad y promesa, de *Kalligéneia*: seguridad, esta vez, de buena cosecha y promesa de hermosos hijos.

Planteábamos hace un momento la cuestión: ¿qué significa el mito de Adonis? Si se admite con nosotros que el análisis de M. Detienne da la respuesta y que a través de su lectura la mitología y el ritual del dios proporcionan al intérprete moderno un sentido, es decir, pasan a ocupar en el sistema religioso griego una posición bien definida, un poco marginal,

como se ha visto, que determina las relaciones de la seducción erótica con los otros elementos de este todo, queda un tercer orden de problemas por abordar. Este se refiere a la organización del sistema de códigos revelado por M. Detienne, su equilibrio, sus distorsiones y sus tensiones internas. La arquitectura de este sistema parece efectivamente presentar, a primera vista, una asombrosa *disimetría.* Sacrificio y matrimonio aparecen aquí situados en los mismos lugares, inscritos en el centro de equilibrio del sistema, en completa homología de estatuto con los cereales que representan la posición intermedia, la norma humana, entre la crudeza húmeda de las hierbas, pasto de los animales, y la sequedad imputrescible de las plantas aromáticas, alimentos divinos. El sacrificio se sitúa, efectivamente, en la consumición de la carne, entre la alelofagia general (propia del estado salvaje) y el rechazo de todo alimento cárnico (propio de la edad de oro). Sacrificio y matrimonio son también dos instituciones humanas en que intervienen las plantas aromáticas: en la primera, para acercar los dioses a los hombres; en la segunda, para acercar el esposo a la esposa. Pero este acercamiento no tiene en los dos casos ni el mismo alcance ni el mismo valor. En el sacrificio, las plantas aromáticas tienen un valor plenamente positivo: representan la parte de los dioses, un alimento sobrenatural que los hombres sólo pueden desear, sin tener acceso a él. En este sentido, dejar en el sacrificio campo libre a las plantas aromáticas para que lo ocupen por entero, del mismo modo que Empédocles sustituye el buey presto a ser inmolado por pequeñas figurillas de plantas aromáticas que los comensales se reparten en lugar de comer su trozo de asado, es destruir el sacrificio haciéndolo superarse. Por el contrario, la mirra y los perfumes desempeñan en el matrimonio una función peligrosa y negativa. Si se deja que invadan todo el campo de la unión conyugal en lugar de restringir desde un principio sus efectos para extirparlos después hasta la raíz (una matrona debe desechar el perfume, para ella y para su marido), el matrimonio se destruye, no por exceso, sino por perversión. Al pasar del sacrificio al matrimonio hay pues, por lo que se refiere a las plantas aromáticas, una inversión de sentido y un cambio de valor.

Al comienzo de su investigación, M. Detienne examina el personaje de Adonis un poco como de soslayo, puesto que parte del sacrificio con el que ni el mito ni el ritual del dios se relacionan directamente; e ilumina el sacrificio con una luz indirecta, puesto que para descifrar sus elementos significativos

se sitúa no en el punto de vista del culto oficial, sino en la perspectiva de una secta, la de los pitagóricos, que a través de la crítica de la práctica sacrificial ponen en tela de juicio los fundamentos mismos de la religión pública. Los pitagóricos rechazan toda forma de sacrificio sangriento o no aceptan inmolar para comerlos más que a los cerdos y las cabras, excluyendo al buey y al cordero, según pertenezcan a una secta enteramente exterior a la ciudad o a una cofradía inmersa en la vida política a la que intentan transformar desde dentro. En ambos casos, el rechazo religioso del sacrificio, de la muerte de los animales domésticos y de la alimentación cárnica se propone instituir un régimen alimentario de tipo más o menos vegetariano que debe, en última instancia, colmar el foso que separa a los hombres de los dioses y, en consecuencia, borrar la distancia insalvable que el sacrificio había instituido en su origen y que en el culto oficial es recordada, confirmada y consagrada cada vez que se inmola ritualmente un animal para alimentarse con su carne. Los pitagóricos intentan, pues, cambiar el sacrificio por arriba, remplazándolo por un género de vida y un modo de alimentación susceptibles de restablecer con los inmortales la comunidad de existencia y la completa comensalidad que existieron en otro tiempo, antes de la falta cometida contra Zeus por Prometeo, y de las que el sacrificio, en su forma actual, conserva el recuerdo. Para vivir en compañía de los dioses hay que comer, en la medida de lo posible, como lo hacen ellos. Los vegetales se deben ingerir completamente «puros», como los alimentos que se consumían en la edad de oro y como los que se ofrecen a la divinidad en altares no ensangrentados, no mancillados jamás por el sacrificio. Los hombres divinos, a semejanza de Pitágoras o de Epiménides, llegarán incluso a no alimentarse de nada, a vivir de olores perfumados al modo de los inmortales.

Por consiguiente, al término de su análisis, M. Detienne se ve obligado a asignar a las plantas aromáticas el signo más. En el consumo de alimentos, la «vida a base de plantas aromáticas» representa el ideal, ideal al que los hombres deben necesariamente renunciar, según el culto oficial; ideal que deben esforzarse por alcanzar, según la secta pitagórica, renunciando a los trozos de carne que en el sacrificio constituyen la parte reservada a los humanos. Pero cuando M. Detienne se vuelve hacia el matrimonio, institución a cuyo centro le conduce la religión de Adonis, debe asignar a las plantas aromáticas el signo menos. Las mismas esencias perfumadas e incorruptibles

que unen la tierra al cielo y los hombres a los dioses, cuando unen demasiado íntimamente a hombres y mujeres, disuelven el matrimonio en lugar de soldarlo. En el himeneo representan no el ideal, sino esa seducción erótica que es en sí misma nefasta y perversa. ¿Cómo explicar que en un sistema de códigos tan riguroso y tan coherente el mismo elemento adopte en dos instituciones homólogas y paralelas valores opuestos? Para M. Detienne el problema se plantea con tanta más fuerza cuanto es en el mismo seno del pitagorismo, escogido como revelador de los valores del sacrificio, donde la contradicción se acusa con mayor nitidez. Partidaria de las plantas aromáticas hasta el extremo de rechazar toda forma de sacrificio sangriento y de alimentación cárnica, la secta se coloca, para mejor defender la institución del matrimonio, del lado de la lechuga. Al condenar, junto con el uso de los perfumes, toda forma de seducción, al perseguir a las concubinas y cortesanas, al prohibir los amores ilegítimos, los pitagóricos celebran, en su régimen, no la mirra sino la lechuga, cuyas virtudes antiafrodisíacas ensalzan. Se sitúan así, en el seno de la religión griega, en el extremo opuesto a los fieles de Adonis, como si hubiese una incompatibilidad completa entre la elección de las plantas aromáticas en uno y otro caso, como si su valoración en el plano del sacrificio y del consumo de alimentos cárnicos implicara su depreciación en el plano del matrimonio y del consumo sexual.

¿Cómo explica M. Detienne esta disimetría? Observemos primero que el cuadro no es tan simple como nosotros lo hemos presentado: en las dos formas en que las encontramos, como incienso que acerca los dioses a los hombres y como perfumes que unen a los hombres y las mujeres, las plantas aromáticas conllevan, por su función de mediadoras, aspectos de ambigüedad que el autor subraya con razón. Plantas «solares», secas e imputrescibles, están emparentadas con el fuego de allá arriba y con lo divino; pero crecen aquí abajo, en la tierra de los mortales. Y es únicamente en unas condiciones de tiempo, lugar y recolección definidas como adquieren la plenitud de su virtud ígnea. Al ser su papel el de unir los opuestos, las plantas aromáticas no podrían desempeñarlo si estuvieran siempre y por completo, en la pareja que deben aproximar, del lado de uno de los términos con exclusión del otro. Para unir la tierra al cielo necesitan caminar entre lo de abajo y lo de arriba; para unir los hombres a los dioses necesitan, aun a pesar de su proximidad a los segundos, encontrarse en cierto modo

contiguos a los primeros. Este estatuto equívoco de las plantas aromáticas es lo que explica los extraordinarios relatos de Herodoto referentes a las condiciones de su recolección: auténticos mitos disfrazados de narración verídica serán recogidos de diversas formas por toda la tradición griega, desde los historiadores y los geógrafos a los botánicos. Las plantas aromáticas crecen en una región que es a la vez muy real y totalmente mítica, en una Arabia que puede describirse como cualquier otro país y localizarse en el mapa, pero que es también, a la manera de la patria de los etíopes —los más justos, los más bellos y los más piadosos de los hombres—, llamada Larga Vida, una tierra del Sol que preserva en nuestro mundo pervertido como un enclave de la edad de oro. Una parte de la cosecha se pone a disposición de los hombres, otra se deposita sobre el altar del Sol en donde arde espontáneamente. La recolección —podría decirse la caza de las plantas aromáticas— se hace por dos tipos opuestos de procedimientos que, con su mismo contraste, subrayan el carácter ambiguo del botín y su función mediadora. Los hombres no pueden procurárselas directamente. Necesitan «intermediarios» animales, hostiles o favorables, unas veces ctónicos y otras celestes. En ciertos casos las plantas aromáticas crecen «abajo», en las aguas de un lago o en un barranco profundo. Para cogerlas es preciso rechazar el ataque de los animales que las defienden, bestias ctónicas, monstruosos murciélagos o serpientes, igualmente emparentados con el dominio de lo húmedo, lo terroso y lo pútrido. Con este fin hay que cubrirse todo el cuerpo, con excepción de los ojos, que son en el hombre como el elemento luminoso y solar, con la piel de un buey desollado, es decir, con la parte exterior, imputrescible y no comestible del animal. En otros casos las plantas aromáticas se encuentran «arriba», en el nido de pájaros celestes encaramados en la cima de inaccesibles peñascos. Para hacerlos caer se atrae a estos animales, emparentados con el fuego de las alturas, usando como reclamo trozos de carne que representan, en oposición a la piel, la parte interna, putrescible y comestible. Los pájaros del cielo descienden para apoderarse de los trozos de carne y los suben hasta sus nidos que se hunden bajo el peso de esta carne, de la que puede decirse que es doblemente *desplazada*: transportada de abajo arriba, no se encuentra allí en su lugar y retorna a donde debe estar, arrastrando con ella en su caída a las plantas aromáticas de las que los cazadores pueden apropiarse. Los hombres disponen así, para recolectar las plantas

aromáticas, de dos métodos cuyos medios y modalidades son inversos: o bien se traen de lo más bajo, enfrentándose a animales ctónicos gracias a una piel seca que rechaza los ataques de los seres pútridos, aunque a veces alados, o bien se les hace caer desde lo más alto, con ayuda de animales celestes, gracias a pedazos de carne sangrienta, los cuales atraen a estos parientes del fuego de las alturas, que tienen sin embargo necesidad aún de alimentos húmedos. En ambos casos, se hace igualmente hincapié en esta tensión entre términos opuestos que caracteriza el estatuto de las plantas aromáticas y que las hace oscilar entre lo de arriba y lo de abajo, lo seco y lo húmedo, lo imputrescible y lo pútrido. Este constante ir y venir encuentra su más impresionante expresión en el mito del Fénix, el pájaro aromático que, cayendo de golpe de lo ígneo a lo podrido para volver luego a su incandescencia primera, subraya al mismo tiempo y como en un mismo movimiento la antinomia entre dos órdenes de realidades que se excluyen la una a la otra y su necesaria conjunción en el mundo de aquí abajo. El Fénix es en la escala animal lo que las plantas aromáticas en la jerarquía de las plantas: un ser solar, encaramado en lo más alto. Acompañando cada día en su curso al astro del fuego, regenerando sus fuerzas con su contacto y nutriéndose de sus rayos más puros, escapa a la condición mortal sin conocer no obstante la inmortalidad de los dioses: renace perpetuamente de sus cenizas. El ardor del fuego celeste, puro, incorruptible, inengendrado, se basta indefinidamente a sí mismo, se perpetúa en una constante e imperecedera juventud. El fuego humano, robado por Prometeo y entregado a los hombres en forma de una «semilla de fuego», de un fuego engendrado, para poder cocer la carne del sacrificio, es un fuego hambriento: exige ser alimentado sin cesar so pena de perecer, él también, como un hombre privado de comida. La vida incandescente del Fénix sigue un curso circular, crece y decrece, nace, muere y renace según un ciclo que hace pasar al pájaro de las plantas aromáticas, más próximo al Sol que el águila de las alturas, al estado de un gusano de la podredumbre, más ctónico aún que la serpiente o el murciélago. De las cenizas del pájaro, consumido al término de su larga existencia en un nido-brasero de plantas aromáticas, nace efectivamente un gusano, alimentado de humedad, que volverá a ser a su vez un fénix.

A través de este mito se percibe con claridad que las plantas aromáticas, para unir lo de arriba y lo de abajo y desem-

peñar su doble papel de intermediarios entre los dioses y los hombres, deben ocupar una posición mediata en relación con los unos y los otros. Los dioses gozan, fuera del tiempo, en la permanencia de una juventud inalterable, de una forma de existencia eterna. Los hombres viven en un tiempo limitado, orientado siempre en el mismo sentido, en dirección a la muerte: nacen, envejecen y desaparecen para siempre. Para perpetuarse necesitan unirse a una criatura del sexo opuesto, engendrar un hijo que los continúe como un ser nuevo, diferente de ellos mismos. El Fénix vive en un tiempo cíclico ilimitado, orientado alternativamente en los dos sentidos. Se perpetúa sin unirse carnalmente con nadie, sin engendrar a nadie sino a sí mismo, renaciendo de sus propias cenizas. Se puede así decir que en la lógica del mito, que expresa, bajo la forma más condensada, los aspectos de mediación de las plantas aromáticas, las esencias perfumadas parecen susceptibles de unir la tierra y el cielo, los hombres y los dioses, en la medida en que reflejan en el código botánico y zoológico una forma de vida que se renueva por sí misma, sin necesitar de una conjunción entre sexos opuestos ni, en consecuencia, del matrimonio y de la procreación de hijos. En cierta manera, el modo de existencia del Fénix recuerda el de los humanos de la edad de oro, antes del sacrificio, antes de la utilización de un fuego corruptible y engendrado, antes del trabajo agrícola, antes de la creación de las mujeres y el matrimonio, cuando los hombres vivían todavía solamente entre varones una vida incomparablemente más larga que hoy día, sin conocer la vejez ni la muerte en sentido propio, naciendo espontáneamente del suelo como el Fénix de sus cenizas.

Quizá estas observaciones nos permitan prolongar las explicaciones de M. Detienne sobre el desajuste que señalábamos entre la función positiva de las plantas aromáticas como incienso y la función negativa de las mismas como perfumes.

M. Detienne señala que, para los griegos, existe un buen uso de las plantas aromáticas en el sacrificio y un mal uso en las relaciones amorosas. La razón está en que los perfumes, desde el instante en que son utilizados principalmente con fines eróticos, se encuentran *desviados* de su vocación cultual y religiosa, «sustraídos a este buen uso que consiste en devolver a las potencias divinas las sustancias con las cuales los dioses presentan afinidades particulares». Pero ¿en qué y por qué hay desviación? Una de dos: o bien se quiere decir simplemente

que utilizando los perfumes para la seducción amorosa no queda ya nada para el sacrificio, que se descuida el sacrificio e incluso que se rechaza desde el momento en que se prefiere el goce sexual (lo que es manifiestamente falso: los amantes, los voluptuosos y los lascivos no se muestran ni más ni menos escrupulosos que los castos y los mojigatos en materia de sacrificio, y además, como demuestran suficientemente las Adonias, hay una vocación cultual y religiosa de las plantas aromáticas utilizadas con fines eróticos), o bien se quiere decir otra cosa: a saber, que, como la orientación y el valor de las plantas aromáticas, en el sacrificio y en la seducción, son inversos, no se puede estar por ambos a la vez en los dos casos. No es posible imaginar a un pitagórico celebrando las Adonias ni a un seguidor de Adonis convertido al género de vida y al vegetarianismo pitagóricos. Y, por supuesto, esta oposición, que en los polos extremos del sistema religioso reviste la forma de una incompatibilidad radical, se expresa también, en el centro, en el culto oficial por una tensión entre las plantas aromáticas integradas en el sacrificio y los perfumes integrados en el matrimonio. Dado el método que hemos seguido con M. Detienne, la explicación debe ser, en primer lugar, estructural: debe justificar esta disparidad por referencia a la organización de conjunto del sistema. Es en este sentido en el que el mito del Fénix nos pone en la vía de la solución: el pájaro-planta aromática encarna una forma de existencia que, para los griegos, corresponde en el lenguaje de su filosofía a una imagen móvil de la eternidad y, en el de su mitología, a la vida de los hombres de la edad de oro. En el sacrificio se asigna a las plantas aromáticas el signo más porque se orientan en la dirección de la edad de oro. Cierto que el sacrificio consagra la desaparición de esta bienaventuranza de otro tiempo, pero en su seno las plantas aromáticas representan la parte que es todavía hoy propiamente divina. Concederles el máximo lugar, o todo el lugar, es preconizar una experiencia religiosa que tiene el valor de un retorno a la edad de oro, es hacerse uno mismo aromático para reencontrar aquella condición original en la que se vivía y comía en compañía de los dioses. En el matrimonio las plantas aromáticas se orientan en una dirección inversa: al presidir la atracción sexual, sin la que el matrimonio no puede ser carnalmente consumado, consagran en el seno mismo de la institución matrimonial la ruptura con la edad de oro, la dualidad de los sexos, la necesidad de un aparaeamiento, de un nacimiento por generación y tam-

bién correlativamente del envejecimiento y de la muerte. Sacrificio y matrimonio están en el mismo plano, en posición homóloga. Pero en el sacrificio las plantas aromáticas se asocian a lo que míticamente precedió a la necesidad de alimentos cárnicos, y en el matrimonio, a lo que míticamente arrastró al hombre al consumo sexual. Cuanto mayor es la importancia de las plantas aromáticas en el sacrificio, más susceptible parece éste de unir a los dioses y los hombres. Cuanto más restringido es el uso del perfume y menor la seducción en la unión de un hombre y una mujer, más fundada está la legitimidad de su himeneo. El sacrificio se justifica desde el punto de vista religioso por la ofrenda de las plantas aromáticas, que así retornan a la divinidad; el matrimonio se justifica religiosamente por las restricciones muy fuertes que impone a la atracción sexual provocada por los perfumes. Si pudiese, si después de la separación de los dioses la condición humana no exigiera de alguna forma hacer de la necesidad virtud, prescindiría enteramente de ellos.

No por ello está el problema resuelto, sino solamente desplazado. Ahora se formula de la manera siguiente: ¿por qué las plantas aromáticas, siendo lo que son en el sacrificio, patrocinan también la seducción erótica? La respuesta nos la da Hesíodo en las dos versiones que ofrece del mito de la fundación del sacrificio cruento por Prometeo. Dioses y hombres vivían en los orígenes en completa proximidad, celebrando juntos festejos. Llega el momento en que es necesario establecer la parte que corresponde a los unos y los otros. Prometeo inmola y corta un enorme buey del que hace dos porciones. A los hombres les corresponde la carne con todo lo que se puede comer, a los dioses los huesos y un poco de grasa, lo mismo que se les destina todavía hoy convertido en humo en el curso de los sacrificios que se celebran en los altares perfumados. Zeus se venga ocultando a los hombres su fuego, el fuego celeste, puro, infatigable, inengendrado, del que antes los hombres podían disponer. Imposible cocer la carne. Prometeo roba, ocultándola en un tallo de hinojo, la semilla del fuego que regala a los hombres. La llama del sacrificio brilla en la tierra donde los humanos podrán reponer sus desfallecientes fuerzas con la carne cocida. Zeus, engañado, contraataca. Oculta a los hombres la semilla del trigo disimulándola en las profundidades de la tierra: en adelante será preciso labrar los campos para recoger la cebada y comer el pan. Al mismo tiempo crea la primera mujer, a la que será preciso fecundar para tener hijos. Hefesto la modela de barro humedecido con agua; de naturaleza ctónica, te-

rrosa y húmeda, no es sólo de condición mortal: está próxima a la bestialidad, por una parte por su insaciable hambre de alimentos, por otra, por su apetito sexual que se desencadena en la época de la canícula, en la que, protegida contra el ardor del sol mejor que puede estarlo un marido de temperamento más cálido y más seco, hace abrasarse a su hombre, «lo seca sin antorcha», entregándolo, todavía verde y crudo, a la desecación de una vejez prematura. Pero Pandora, en el exceso de su sensualidad animal, no es sólo un fuego que hace pagar al hombre aquel otro que Prometeo escondió a los ojos de los dioses para robárselo. Ella misma es una añagaza, una trampa y un ser lleno de doblez cuya apariencia disfraza y enmascara la realidad. Hefesto la fabrica con barro y con agua, pero la modela a imagen de las diosas inmortales y esta belleza que irradia su cuerpo, como si fuese divina, sume en la admiración no sólo a los hombres, sino también a los dioses. La astucia de Zeus y su venganza consisten en envolver de seducción erótica, es decir, de una apariencia divina, al ser cuya alma es la de una perra, al ser que disimula bajo el dulce atractivo de su sonrisa y bajo las lisonjeras adulaciones de sus palabras su grosera bestialidad. Pandora es un mal, pero un mal tan bello que los hombres no pueden evitar amarla y desearla en el fondo de su corazón. La seducción de su apariencia física se ve aún reforzada por la gracia que Afrodita derrama sobre todo su cuerpo y por las vestimentas, las flores, y las joyas con las que la engalanan Atenea y Hefesto. Salida de las manos de los dioses, igual que la recién casada abandona a las mujeres que la han preparado para la boda; ungida con perfumes, coronada de mirra, vestida con la túnica nupcial y el velo, se encamina Pandora hacia Epimeteo, el imprudente, que, a pesar del aviso de su hermano Prometeo, el previsor, la recibe en su casa como esposa. Un encanto irresistible emana de su persona y la ilumina toda entera, pero su primera hazaña será liberar todos los males que los hombres antes ignoraban levantando la tapa de la jarra: el duro trabajo, las enfermedades, la dolorosa vejez y la muerte.

La seducción erótica reviste en el mundo de los hombres la figura equívoca de Pandora, regalo envenenado que Zeus les envía como contrapartida del fuego, como reverso del bien que Prometeo les ha entregado fraudulentamente. Del mismo modo que Pandora, la seducción es una realidad doble y ambigua. Por aquello que imita, es de esencia divina. Toda belleza viene de los dioses y en un cuerpo humano la gracia sólo puede ser un reflejo y una emanación de la de aquéllos. Los perfumes son divinos también. Los dioses huelen bien; su presencia se

manifiesta no sólo por un intenso resplandor de luz, sino también por un olor maravilloso. El atractivo que ejerce la belleza y que provoca el perfume tiene, pues, en sí mismo un alcance plenamente positivo: es un impulso hacia un valor divino. Pero en la seducción erótica es un impulso desviado, extraviado, que se dirige a una falsa apariencia de lo divino, a una apariencia engañosa de belleza que disimula una realidad muy diferente: la bestialidad femenina. Como Ixión que abraza en *Nephele*, bajo la forma de Hera, a un fantasma de diosa, el hombre que cede a la llamada del deseo cae en la trampa urdida por Zeus en la persona de Pandora, deja escapar la presa por la sombra: se encuentra con las manos vacías. Por haber querido saborear la vida divina de las plantas aromáticas bajo el ilusorio aspecto de la seducción erótica, pierde, en la conjunción de los sexos, la parte propiamente humana, la que permite a los seres convertidos en mortales prolongarse a través del matrimonio en una descendencia y hace así de la mujer, divina por la seducción de su apariencia y bestial por la realidad de sus apetitos, si no la igual, sí al menos la compañera de su marido, asociada a él en una pareja cuya condición de existencia no es ni la de los dioses ni la de las bestias, ni la edad de oro ni el salvajismo, sino, entre las dos, la vida de los hombres tal y como la definen desde que se separaron los mortales y los inmortales, el sacrificio, la agricultura y el matrimonio.

Dar una respuesta a las dificultades que suscita la presencia de las plantas aromáticas en el sacrificio y en el matrimonio, su papel paralelo y su orientación inversa, nos obliga paradójicamente a plantear un nuevo y último orden de problemas. En nuestra lectura de M. Detienne, nos hemos esforzado por subrayar la homología de las dos instituciones y por separar también lo más claramente posible las implicaciones y consecuencias de esta simetría. Existe, sin embargo, entre la una y la otra, cuando se las sitúa de nuevo en el conjunto del sistema al que pertenecen, una diferencia radical que afecta a todo el equilibrio de la religión y la cultura griegas. El sacrificio, pieza maestra de la religión de la ciudad, es atacado por los dos flancos, por el lado por el que establece una separación entre los hombres y los dioses y por el lado por el que fija la separación entre los hombres y las bestias. En ambos casos se trata de llegar por vías opuestas, pero que a veces en una misma secta se conjugan, a una experiencia religiosa diferente de la que ofrece el culto oficial, que confiere el privilegio de un contacto más directo y de una unión más íntima con lo divino. Hemos visto

cómo los pitagóricos rodean el sacrificio por arriba, renunciando a la alimentación cárnica, para intentar salvar en el transcurso mismo de la vida la distancia que mantiene a los dioses alejados de los hombres. Su esfuerzo no está aislado. Toda una corriente religiosa y filosófica va en el mismo sentido, desde los llamados órficos hasta los más importantes pensadores de la Grecia clásica, Platón o Aristóteles, para los que la vida filosófica tiene por objeto hacer al hombre, en la medida de lo posible, semejante al dios, en oposición a la sabiduría religiosa oficial que se expresa en la fórmula délfica: conócete a ti mismo, es decir: reconoce tus límites, date cuenta de que tú no eres un dios y no intentes igualarlos.

Pero el sacrificio puede también rodearse por el otro lado. En la religión dionisíaca existen asociaciones de fieles que practican un culto cuyo rito central es la omofagia, la devoración de la carne cruda de un animal que no es conducido ritualmente hasta el altar para ser allí matado, cortado, asado y hervido, según las reglas, sino capturado en plena naturaleza, despedazado vivo y engullido palpitante aún de vida. Es la frontera que separa al hombre de la naturaleza salvaje lo que aquí se borra, la barrera entre la humanidad y la bestialidad lo que se intenta abolir. En lugar de consumir alimentos puros, y en última instancia olores aromáticos, como los dioses, se come carne cruda como lo hacen las bestias feroces. El retorno a un estado de salvajismo primitivo, que constituye como el reverso de la edad de oro, se expresa en otros aspectos del culto. Dioniso adopta en ellos la figura de un cazador salvaje que conduce en jauría a un grupo de mujeres asilvestradas, que han abandonado sus casas, sus trabajos domésticos, sus esposos y sus hijos para vagar errantes lejos de las ciudades y sus santuarios, lejos de los campos cultivados, en plena tierra salvaje, en los bosques y en las montañas. Los animales que persiguen estas mujeres para devorarlos vivos se presentan a la vez como salvajes —leones, tigres o cervatillos— y como domésticos —vacas y cabritos—, como si se hubiese desvanecido la diferencia que entre esas dos especies reconoce y consagra el sacrificio normal que, contrariamente a la caza, no inmola más que animales domésticos y, al menos en principio, sólo después de que han manifestado su conformidad mediante un signo. La omofagia se acompaña de alelofagia: abolida la frontera entre hombres y animales, nada distingue ya, en la representación mítica, a las ménades de Dioniso, presas de su furia, de los animales salvajes a los que ellas acosan hasta sus guaridas; ellas mismas son esas zorras, esas ciervas y esas panteras cuya sangre lamen; o, a la

inversa, aquéllos a los que, en su locura, toman por feroces habitantes de los bosques resultan ser en realidad su propia raza, su propia familia, los más próximos y los más semejantes a ellas de todos los seres vivientes. Es a sus hijos, a sus padres, a sus hermanos a los que, sin saberlo, desgarran con sus dientes, hombres que devoran hombres, como pájaros que comen carne de pájaro.

Esta irrupción en el salvajismo tiene un valor religioso positivo: abatidas las barreras por las que el hombre se encuentra cercado, es decir aprisionado tanto como protegido, puede establecerse un contacto más directo con lo sobrenatural. Fuera de sí mismas, enajenadas por la *manía*, el delirio divino, las ménades entran en el estado que los griegos llaman entusiasmo: caen en manos de los dioses que cabalgan sobre ellas y las poseen en el sentido religioso del término. Dionisismo y pitagorismo, bajo la forma salvaje de la posesión y bajo la forma sabia y ascética de la purificación espiritual, en direcciones inversas, eluden por igual el sacrificio para acercarse más a los dioses. Esta comunidad de objetivos explica que, a pesar de su oposición, omofagia y vegetarianismo se encuentren en algunos casos, como testimonian nuestros documentos, conjugados en la práctica de una misma secta: la devoración de la carne cruda y el régimen vegetariano, sirviendo de antecedente el uno al otro, se refuerzan como el más acá y el más allá del sacrificio. Posiblemente se podría decir, recogiendo una distinción de la que se han servido a veces los antropólogos, que más acá del sacrificio, del lado del salvajismo, de la omofagia y del menadismo, son los dioses quienes dirigen el juego, quienes se acercan a los hombres y descienden hasta ellos para tomar posesión de sus fieles; más allá, del lado del vegetarianismo, de la ascesis y de la purificación interior, son los hombres quienes toman la iniciativa, quienes intentan desarrollar sus recursos espirituales para ascender hacia los dioses y alcanzarlos, superando con la tensión de su esfuerzo interior los límites de la común naturaleza humana. Pero ambas experiencias «místicas», al situarse fuera del marco impuesto por la práctica del sacrificio, han modelado el universo religioso de los griegos y pesado de modo decisivo en la orientación del pensamiento antiguo.

Nada semejante sucede con el matrimonio. Y, sin embargo, desde un punto de vista estructural las posibilidades eran las mismas. Se podía rodear el matrimonio, como el sacrificio, desde dos lados: ya sea en nombre de la castidad total, apartándose del consumo sexual al mismo tiempo que del consumo de carne para recuperar aquella edad de oro que ignoraba a ambos; ya

sea, por el contrario, en nombre de la sexualidad y del erotismo considerados, en su forma bruta, como valores religiosos que no admiten ser limitados y reglamentados entre los hombres más de lo que lo están entre los animales salvajes. ¿Por qué los griegos no explotaron esta doble posibilidad que aparece inscrita en la arquitectura de su sistema religioso? En su búsqueda de un camino de vida completamente puro, ajeno a todo lo que respecta a la muerte y a la generación, los pitagóricos habrían podido adoptar en lo tocante al matrimonio la misma actitud a dos niveles que mantuvieron de cara al sacrificio: en un primer nivel, en cuanto cofradía que está integrada en la ciudad y quiere transformarla desde dentro, tomar partido por la familia, aceptar la unión sexual bajo la forma exclusiva del matrimonio legítimo, rechazando el concubinato y la prostitución del mismo modo que aceptan exclusivamente el sacrificio de las cabras y los cerdos rechazando la inmolación del buey y del cordero. En un segundo nivel, como secta religiosa, adoptar una postura más radical y rechazar la unión sexual en todas sus formas como hacen con el sacrificio sangriento. Si la primera actitud de cara al matrimonio está ampliamente atestiguada, no parece que la segunda haya sido defendida jamás por la secta. No hay extremismo religioso pitagórico en materia de matrimonio. La necesidad de una descendencia no se cuestiona nunca de manera directa, a pesar de que la procreación de hijos, aunque sean legítimos, alimenta el ciclo de los renacimientos que, en la perspectiva pitagórica, representa en cierto modo un mal. La idea de una impureza del comercio sexual no aparece tampoco; la impureza proviene del carácter ilegítimo de la unión. Los esposos permanecen puros en el acto carnal que los une como marido y mujer. El ideal de *hosiotes*, de santidad completa, y la esperanza de un retorno a la edad de oro, que habían prevalecido en el sacrificio, pasan sin afectarla junto a la institución del matrimonio, a la que ninguna corriente, ni siquiera sectaria, se enfrenta abiertamente. No parece que en Grecia la unión conyugal haya sido nunca impugnada por la religión. Los personajes como Hipólito, que en la tragedia encarnan una exigencia religiosa de pureza total, se presentan bajo rasgos tan equívocos, hacen ostentación de un puritanismo tan ambiguo en sus excesos, que por toda una parte de ellos mismos se colocan del lado del salvajismo. Hipólito, a quien su padre Teseo trata de prosélito de Orfeo, de ferviente adepto del régimen vegetariano, quiere ser y se proclama tan casto como una virgen, rechaza la unión carnal con la misma altanería intransigente que un vegetariano rechaza la carne animal. Pero,

extraño vegetariano, aparece también muy próximo a las bestias salvajes ya que pasa su tiempo persiguiéndolas y matándolas para, al término de sus partidas de caza, compartir la pitanza con el mejor apetito con sus compañeros masculinos. Cuando habla del matrimonio para rechazarlo con indignación y horror, el joven, al que podríamos imaginar todo pudor y reserva, no consigue disimular, bajo los artificios de una retórica de sofista, la violencia brutal de su temperamento. En cuanto a las Danaides, que huyen del matrimonio como las tímidas palomas escapan a los milanos que quieren devorarlas, el rey de Argos, en su primer encuentro, las compara a las Amazonas «comedoras de carne cruda» y la comparación adquiere todo su valor cuando se evoca el tratamiento que harán sufrir a sus esposos, limpiamente degollados en su misma noche de bodas. Para todo el pensamiento griego, como para los pitagóricos, la pureza no reside en el rechazo del matrimonio, sino en el rechazo, en nombre del matrimonio, de las relaciones sexuales ilegítimas. Y la renuncia a la vida conyugal, en lugar de abrir la vía hacia la edad de oro, deja a los muchachos y muchachas en ese estado originario de salvajismo del que el himeneo debe sacarlos introduciéndolos en el interior de la vida cultivada.

El matrimonio tampoco se ve sometido al rechazo que podría venirle del otro lado. Todo lo que M. Detienne nos ha enseñado sobre la religión de Adonis demuestra suficientemente que no ataca de frente a la institución matrimonial. Ni en el mito ni en el ritual se encuentra nada que pretenda poner en cuestión su legitimidad o negarle valor religioso. La actitud sigue siendo defensiva: se limita a afirmar los derechos de la seducción erótica, no para que ocupe el lugar del matrimonio, sino para que se ejerza al lado de él y fuera de él; y esto se hace en el marco de un sistema religioso centrado en la unión legítima sin disputarle a la esposa los privilegios que le son reconocidos y que le pertenecen: la capacidad de producir frutos verdaderos, de engendrar una descendencia enraizada en la tierra, enclavada en el mismo hogar de la casa, que se prolonga y perpetúa así directamente con cada nacimiento en una nueva generación. La prostitución sagrada, práctica corriente en Oriente, está significativamente ausente en el mundo griego; allí donde, como en Corinto, se encuentra atestiguada, se trata de un fenómeno en cierto modo aberrante que refleja influencias orientales y resulta profundamente ajeno a la mentalidad helénica. Igual que no han sacralizado la abstinencia sexual completa, los griegos no han conferido a la actividad erótica el valor de una experiencia religiosa particular: no han hecho de

ella, como otras civilizaciones, una disciplina corporal que deba ser adquirida y cultivada, una especie de ascesis al revés. Esta doble abstención asegura al matrimonio una legitimidad indiscutida, que lo sitúa junto a los cereales en el centro del sistema religioso: para ciertas corrientes sectarias, los hombres no son ya aquellos que comen la carne cocida del animal sacrificado, sino aquellos que comen pan y practican una forma de matrimonio fuera de la cual no hay vida civilizada ni *polis*. Es también esta doble abstención la que plantea el problema. Como toda obra verdaderamente original y que marca una época, el trabajo de M. Detienne, por la solución que aporta a viejos debates, modifica todo el campo de las perspectivas tradicionales y hace nacer nuevos interrogantes. Para responderlos sería sin duda necesario no limitar la investigación a un análisis estructural del sistema religioso; haría falta examinar, esta vez desde el punto de vista histórico, cómo se constituyó en la Grecia arcaica el matrimonio a partir de formas infinitamente más abiertas y más libres y cómo, en el marco institucional que la ciudad le imponía, se transformó en parte para fijarse y en parte para seguir buscándose. Como indica el autor en sus últimas páginas, se podría formular la hipótesis de que el pensamiento religioso consagró tanto más el valor único del matrimonio, oponiéndolo rasgo por rasgo a la seducción erótica, cuanto en la vida social de los siglos V y IV la distinción entre concubina y esposa legítima, a falta de una definición jurídica unívoca, seguía siendo en cierto modo flotante e incierta. Pero ésta es otra historia que desearíamos vivamente que nos fuera narrada en fecha próxima en la misma línea de M. Detienne. Así, en este libro seductor y que no dudamos hará escuela, se encontrarían unidas las virtudes opuestas y reconciliadas las figuras enemigas de Adonis y Deméter.

# 8. EL MITO PROMETEICO EN HESIODO[1]

Por dos veces consagra Hesíodo una larga exposición al episodio del robo del fuego por Prometeo: la primera vez, en la *Teogonía* (v. 535-616); la segunda, en *Los trabajos y los días* (v. 45-105). Las dos versiones del relato no sólo son complementarias, sino que encajan la una en la otra, incorporando cada una de ellas en forma de alusión una de las secuencias explícitamente desarrolladas en la otra (la primera secuencia del relato de la *Teogonía* —el engaño de Prometeo en el reparto de alimento— se evoca alusivamente en el verso 48 de los *Trabajos;* a la inversa, la última secuencia del relato de los *Trabajos* —la aceptación por Epimeteo del funesto don que hace Zeus a los humanos en la persona de Pandora— se evoca alusivamente en la *Teogonía,* en los versos 512-4, como prólogo al mito prometeico). Las dos versiones forman, pues, un conjunto y como tal deben ser analizadas.

Comenzaremos por presentar un análisis formal del relato considerando sucesivamente (en la *Teogonía* primero y en *Los trabajos* después) los agentes, las acciones y la intriga. Luego intentaremos, confrontando los dos textos, deducir la lógica general del relato contemplado como un todo.

## I. PRIMER NIVEL: ANALISIS FORMAL DEL RELATO

### *I. Los agentes*

#### 1. En la *Teogonía*

En presencia de los dioses y los hombres

| | |
|---|---|
| por una parte, Prometeo | por otra, Zeus y, ejecutando sus decisiones finales, Atenea y Hefesto. |

[1] Este estudio aparecerá en *Quaderni Urbinati di Cultura Classica,* Universidad de Urbino.

Prometeo se define por su *metis* (511, 521, 546, 550, 559), es decir, por su astucia y su inteligencia sagaz, por su *dolie techne* (540, 574, 551, 555, 560), su capacidad de engaño.

Zeus se define por su *metis* de soberano (520, 550 y 545), al mismo tiempo que como dios padre (542) y señor del rayo y del cielo (558, 568, 602).

### 2. En *Los trabajos*

| | |
|---|---|
| por una parte, Prometeo y Epimeteo | por otra, Zeus (asistido por Hefesto, las Cárites o Gracias, *Peithó* (Persuasión), Afrodita, Atenea y Hermes), |
| que representan a los hombres. | que representan a los dioses. |

A la *metis* de Prometeo, hecha de astucia previsora, de sagacidad y de engaño, se asocia la ausencia de *metis* de Epimeteo, que siempre comprende tarde y siempre se deja engañar. La pareja de los dos hermanos gemelos, opuestos y complementarios, es decir, la unión de la previsión sutil y de la estúpida irreflexión caracteriza a la condición humana.

## *II. Las acciones (funciones o hazañas)*

Todo el relato consiste en un duelo de astucia —para ver quién engañará a quién— entre el Titán poseedor de la *metis* y el Olímpico, rey de los dioses, el *metioeis*.

En la *Teogonia* el duelo se desarrolla ante los dioses y los hombres, aún unidos, debiendo determinar el resultado del duelo, el reparto definitivo entre los unos y los otros de sus suertes y sus honores, sus *timai* y *moirai* respectivas.

En *Los trabajos*, dioses y hombres se presentan ya como seres separados y, a través del duelo de los héroes que los representan (Zeus a los dioses y Prometeo-Epimeteo a los hombres), en cierta manera se enfrentan los dos campos.

En uno y otro texto las acciones de Prometeo y Zeus aparecen como estrictamente homólogas.

Consisten en:

1. Procesos preparatorios (premeditados) de disposición, colocación (*títhemi* y sus compuestos; cf. para Prometeo: *Teog.*,

537-539, 541; para Zeus y sus ayudantes: *Teog.*, 577-578, 583, 601; *Trabajos*, 61, 74, 82), a fin de engañar (*apatán*) al adversario. Este engaño (*apate*) y este fraude (*dolos*) se expresan en los dos protagonistas mediante operaciones similares de «ocultar», «disimular a la vista» (*kalyptein, kryptein*) y, en Prometeo, de robar sin ser visto (*kleptein*).

2. Un juego de ofrendas recíprocas de regalos falsos, de dones con trampa, que pueden ser aceptados o rechazados. Las reglas de este juego obedecen al siguiente esquema formal, que resume toda la lógica de los relatos.

| | |
|---|---|
| dar ................................ | tomar el don = aceptar<br>no tomar el don = rechazar |
| no dar ........................... | no tomar lo que no es dado<br>tomar lo que no es dado = robar |

*III. La intriga*

1. En la *Teogonia*

Esta gramática general explica la organización del relato cuyas secuencias pueden definirse del siguiente modo (siendo introducida cada secuencia por una proposición con valor temporal y articulando entre sí las indicaciones de tiempo los sucesivos episodios de la narración).

*Primera secuencia* (535-561)

535-6: καὶ γὰρ ὅτ' ... τότ' ἔπειτα...
Mientras que en efecto ... entonces, a continuación

En presencia de los dioses y los hombres, y para deshacer el desempate (ἐκρίνοντο),

Prometeo dispone, ocultándoselas

(539: κατέθηκε καλύψας)
(541: εὐθετίσας κατέθηκε καλύψας),

las dos partes del buey que ha traído a los dioses y los hombres (537: προὔθηκε), y después inmolado y cortado.

«Ofrece» a Zeus la porción apetitosa, pero en realidad incomible del buey. Zeus acepta esta parte, la de mejor aspecto,

y se llama a engaño (pero este engaño es parte integrante de la *metis* premeditada por Zeus para perder a los humanos). Cólera de Zeus.

Así se encuentran fijadas las partes que en el sacrificio cruento corresponden a los hombres (carne y entrañas llenas de grasa = las partes comestibles) y a los dioses (los huesos blancos, pelados, quemados en los altares perfumados con incienso).

*Segunda secuencia* (562-569)

562: ἐκ τούτου δὴ ἔπειτα...—Desde entonces...

Acordándose siempre de este fraude prometeico, Zeus se niega a dar el fuego celeste (el rayo) del que los hombres disponían hasta entonces (οὐκ ἐδίδου).

Prometeo, sin ser visto por Zeus (ἐξαπάτησεν ... κλέψας), roba la chispa del fuego. A falta de fuego celeste, este fuego prometeico brilla así entre los hombres (que pueden cocer la comida).

Cólera de Zeus así burlado.

*Tercera secuencia* (570-584)

570: Αὐτίκα...—Inmediatamente...

Como contrapartida del fuego que se negaba a dar, y que Prometeo ha robado, Zeus emprende la fabricación para los hombres de algo que no existía aún: un mal (κακόν) = la mujer.

Preparación de este mal por Hefesto y Atenea, que lo «disponen» como había hecho Prometeo en la primera secuencia con las partes de la comida.

*Cuarta secuencia* (585-613)

585: Αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ...—Luego, cuando...

Reverso del fuego, el «bello mal» que es la mujer así fabricada, es conducido por Zeus ante los dioses y los hombres, como Prometeo había conducido ante ellos al buey inmolado. Pero la mujer es un don destinado exclusivamente a los hombres (570 y 589), la marca de su desventurada condición.

En efecto, la raza de las mujeres es para los hombres lo que los zánganos son para las abejas: un vientre vacío (γαστήρ) que devora el fruto del trabajo de los demás (599).

Por eso para los hombres, en lo sucesivo, una de dos: o no se casan y tienen entonces grano suficiente (puesto que el *gaster*

femenino no se apodera de él), pero no tienen hijos (puesto que se necesita un *gaster* femenino para procrear), y el mal compensa el bien.

O se casan, e, incluso con una buena esposa, el mal contrarresta el bien (609).

Entre los humanos, bienes y males están indisociablemente unidos, porque Zeus, con el don de la mujer, ha regalado a los hombres un κακὸν ἀντ'ἀγαθοῖο, un mal, reverso de un bien.

*Conclusión* (613-616)

Prometeo ha podido *kleptein*, robar el fuego; pero no es posible *klepsai noon*, ocultarse a los ojos de Zeus. Por sabio que sea, el Titán sufre la violencia de un terrible lazo.

Se puede resumir la estructura del relato del siguiente modo:

Prometeo ofrece un *dolos* (un regalo con trampa, un don fraudulento) a Zeus.

—Zeus lo acepta.

Por resentimiento, Zeus niega el fuego (celeste) a los humanos.

—Prometeo no acepta esta negativa: roba el fuego y lo entrega a los humanos.

Zeus entonces fabrica y da a los hombres la mujer, es decir, un *dolos*.

Así, dioses y hombres quedan empatados.

Prometeo ha dado a los hombres la carne de los animales sacrificados, para comer, y a los dioses los huesos para quemar.

Prometeo ha dado a los hombres el fuego robado, mientras Zeus reservaba para uso divino el fuego celeste.

Zeus ha dado a los hombres, y solamente a los hombres, la raza de las mujeres.

El estatuto de los hombres, en la medida en que se diferencian de los dioses, implica, pues, 1.º) el sacrificio; 2.º) el fuego «prometeico» con lo que éste supone: la alimentación cocida; 3.º) el matrimonio.

2. En *Los trabajos*

*Preámbulo* (42-48)

Los dioses han ocultado (κρύψαντες) a los hombres su vida, βίον, es decir, la alimentación a base de cereal, el grano.

Sin ella, no habría que trabajar, ni labrar; pero Zeus la esconde (ἔκρυψε) cuando Prometeo le engaña (alusión a la primera secuencia del relato de la *Teogonia*).

*Primera secuencia* (49-59)

49: τοὔνεκ' ἄρ'.—A partir de entonces...

Desde aquel día (en el que fue engañado), concibió grandes pesares para los hombres, ocultó el fuego (κρύψε δὲ πῦρ, 50).

Prometeo lo robó. Cólera de Zeus.

Zeus declara que como contrapartida del fuego dará (δώσω, 57; cf. en oposición: οὐκ ἐδίδου, en los versos 563 de la *Teogonía*) un mal al que los hombres rodearán de amor.

*Segunda secuencia* (59-82)

59: Ὣς ἔφατ' ... Así dijo...

Preparación del don maléfico y seductor por Atenea, Hefesto, Hermes, las Cárites, *Peithó* y Afrodita.

Este mal es llamado Pandora como «don de todos los dioses» a los hombres que «comen el grano» (82; cf. la misma expresión en *Teogonia,* 512).

*Tercera secuencia* (83-89)

83: Αὐτὰρ ἐπεὶ...—Pero cuando...

Hermes conduce el δῶρον θεῶν, el don de los dioses, hasta Epimeteo. Prometeo ha prevenido a su hermano para que no acepte jamás un «don» de Zeus olímpico, sino que lo rechace y lo devuelva. Sin embargo, Epimeteo acepta el don. Cuando comprende su falta, el mal está hecho.

*Cuarta secuencia* (90-104)

90: Πρὶν μὲν...—Antes de eso...

Antes la vida de los hombres no conocía el mal: ni el trabajo, ni la enfermedad, ni la vejez.

Pero Pandora levantó la tapa de la jarra. Todos los males se derramaron entre los hombres. Están presentes sin cesar, pero no pueden ser evitados porque no es posible preverlos con exactitud: en efecto, son invisibles, al contrario que la mujer, mal visible pero que seduce por el engaño de su bella apariencia. Son también inaudibles, de nuevo, al contrario que la mujer,

que tiene una *phoné*, de la que se sirve para seducir mejor, con engañosas palabras, a quienes tienen la imprudencia de escucharla.

Así los males que, si se viesen, se intentaría evitar, pasan inadvertidos.

Y el mal que se ve y se oye engaña y seduce bajo la apariencia del bien.

*Conclusión.*

No es posible, pues, escapar a los ojos de Zeus (y los hombres no deben olvidarlo).

La estructura de esta versión puede resumirse así:

Los dioses ocultan a los hombres su vida.

Efectivamente, Zeus, víctima de la *apate*, el engaño de Prometeo (que «oculta» las partes del buey), oculta el fuego.

Prometeo, ocultándose de Zeus, roba y ofrece a los hombres este fuego oculto.

Zeus fabrica el «don de todos los dioses»: lo ofrece a Epimeteo, reverso de Prometeo. Epimeteo, en lugar de rechazarlo, lo acepta.

Así la vida humana está llena de males: unos están ocultos, son invisibles; los otros, visibles, se ocultan bajo una engañosa apariencia de bienes deseables.

## *IV. Confrontación de las dos versiones. La lógica del relato*

El relato de los *Trabajos* difiere del de la *Teogonía* en algunos puntos.

1. El episodio de la *apate* prometeica con respecto a las partes del buey no se evoca más que por alusión; por el contrario, la aceptación por Epimeteo (los hombres) del don de Zeus (Pandora), con sus tristes consecuencias (apertura de la jarra de los males), es ampliamente desarrollado: pero estaba presente, en forma de alusión, en *Teogonía* (511-2).

2. Se insiste mucho en el valor de «don» de Pandora, don fraudulento y maléfico que hubiera sido posible aceptar o rechazar (cf. la interpretación dada sobre el nombre de Pandora y los versos 57, 82, 85, 86). Pero este tema del don, de la oferta, estaba ya presente en la versión de la *Teogonía* cuya lógica gobernaba por entero (cf. en especial, ἕλευ en el verso 549; οὐκ ἐδίδου en el verso 563, y los dativos de destino, ἀνθρώποισιν en los versos 570 y 589).

3. La acción de «esconder» (*kalyptein, kryptein*), explícitamente atribuida a Prometeo e implícitamente a Zeus en la *Teogonía*, es atribuida explícitamente a Zeus en los *Trabajos*. El *kryptein* adquiere incluso un valor teológico general en lo que concierne a las relaciones entre Zeus (los dioses) y los hombres.

4. El episodio del robo del fuego es idéntico en las dos versiones. Los episodios de la preparación de la primera mujer y/o Pandora se corresponden exactamente, aunque son más precisos y están más desarrollados en *Los trabajos*. En ambos casos la criatura femenina modelada por los dioses para los humanos se presenta como una *parthenos* engalanada para la celebración de sus bodas. Las dos versiones pueden, pues, ser tratadas como elementos que se ajustan para formar un conjunto.

La comparación de las dos versiones permite captar más claramente algunos aspectos de la lógica del relato. Habíamos distinguido dos planos en las acciones de los personajes que desempeñan en la intriga los papeles de agentes:

1) acciones preparatorias: disponer de forma oculta;

2) acciones en relación con los demás: dar o no dar, por una parte; aceptar o rechazar el don o la ausencia de don, por otra parte.

Ahora bien, mediante la comparación de los dos relatos, estos dos planos dejan de aparecer simplemente superpuestos o coordinados: se integran el uno en el otro.

En efecto, «no dar» es idéntico a «ocultar» (cf. *Teogonía*, 563: «Zeus no dio más el fuego», y *Trabajos*, 550: «Zeus ocultó el fuego»). Para los dioses, no dar a los hombres un bien que estaba antes a su libre disposición es «ocultárselo». Desde este punto de vista, «ocultar la vida», es decir, los cereales, y «ocultar el fuego» constituyen los dos aspectos de una sola y misma operación. En un principio, el trigo brotaba espontáneamente, ofrecido a los hombres por una *aroura automate* (*Trabajos*, 116-117). No era necesario más que agacharse para cogerlo y comer. Desde el momento en que el trigo es «ocultado», los cereales (es decir, las plantas «cocidas» por oposición a las hierbas crudas, que crecen espontáneamente) suponen el trabajo agrícola (el *ponos* penoso); es necesario labrar la tierra y enterrar la semilla (*sperma*) para obtener el trigo. Del mismo modo, en un principio, el fuego celeste estaba a la libre disposición de los hombres en los fresnos donde Zeus lo depositaba: desde el momento en que el fuego es ocultado, es necesario encerrarlo «en el hueco de una caña» o conservar su semilla (*sperma*, cf. *Odisea*, v, 490; *sperma pyrós*, asociado a *kryptein* y *kalyptein*) disi-

mulándola bajo la ceniza y finalmente alimentar continuamente un fuego que de otro modo se apagaría (cf. Heródoto, III, 16). De la misma manera, en fin, los hombres nacían espontáneamente del suelo, como los trigos del surco y como el fuego de los fresnos; en adelante, será preciso fecundar el vientre femenino (que necesita como el fuego ser alimentado y como la tierra ser trabajado) para enterrar en él una semilla (*sperma*).

Pero si, para los dioses, «no dar» a los hombres significa «ocultar», «dar» a los hombres significa igualmente «ocultar», pues al ser cada presente divino un *dolos*, una trampa, una *apate*, una añagaza, niega en realidad lo que parece otorgar, disimula bajo la engañosa apariencia del bien ofrecido un mal invisible. Dicho de otro modo, habiendo sido los bienes ocultados (no dados) por los dioses, los hombres sólo pueden tener acceso a ellos a través de la envoltura de males en que han sido colocados (el *ponos*, la mujer). Inversamente, lo que los dioses han dado a los hombres son males camuflados bajo la apariencia de bienes.

Así la oposición que parecía dominar la lógica del relato, dar-no dar, se resuelve en dos formas diferentes de una misma y sola acción: ocultar.

1) No dar = ocultar un bien para que no sea obtenido más que a través de los males que lo envuelven.

2) Dar = ocultar un mal bajo la seductora apariencia de un bien.

La lógica del relato expresa el carácter ambiguo de la condición humana en la que, mediante la acción de la «ocultación» divina, bienes y males, dados y no dados, se encuentran siempre indisolublemente unidos los unos a los otros. A la vez, el relato define el estatuto humano entre los animales y los dioses, caracterizado por el sacrificio, el fuego culinario y técnico, la mujer considerada bajo su aspecto de esposa al mismo tiempo que de vientre animal, la alimentación a base de cereales y el trabajo agrícola.

Nuestro análisis ha versado hasta ahora sobre la organización narrativa del texto, su sintaxis y su lógica.

Ahora hemos de continuarlo, a otro nivel, con un estudio del contenido semántico que tenga en cuenta todos los detalles en la arquitectura de cada secuencia y la red compleja de relaciones entre los elementos de las diversas secuencias.

Luego podremos abordar, a un tercer nivel, el contexto cultural o, para hablar con mayor precisión, la configuración del

espacio mental (marcos de clasificación, desglose y codificación de lo real y delimitación de los campos semánticos) en cuyo seno han sido producidos los relatos míticos y en relación con los cuales el intérprete moderno puede restituirles, junto con toda su polisemia, su plena inteligibilidad.

## II. SEGUNDO NIVEL: ANALISIS DE LOS CONTENIDOS SEMANTICOS

Para abreviar, se presentarán en forma de conclusiones generales los resultados del análisis de los elementos significativos de cada secuencia. Entre las partes del animal sacrificado, el fuego robado, la primera mujer-Pandora y el *bíos* cereal, hay, en toda una serie de planos, homología y correspondencia.

Se pueden esquematizar estas relaciones del siguiente modo:

I. Pandora (al final del relato) corresponde a las partes del buey inmolado (al principio del relato).

1) En cuanto don seductor ofrecido por Zeus a los humanos como había ofrecido Prometeo a Zeus la porción más seductora de los dos pedazos del animal.

2) En cuanto *dolos*, trampa, engaño, cuyo exterior disimula una realidal enteramente contraria a la apariencia exterior. En el buey, las partes comestibles se ocultan bajo la doble envoltura de la piel (ῥινός) y el estómago (γαστήρ), de aspecto repugnante; las partes no comestibles están camufladas bajo una capa de apetitosa grasa blanca (*Teogonía*, 541: καλύψας ἀργέτι δημῷ). En Pandora, el interior (cf. *Trabajos*, 67: ἐνδέ; 77 y 79: ἐν δ' ἄρα...) consiste en un espíritu de perra, un temperamento de ladrona, una voz (αὐδή) hecha para la mentira y el engaño (*Tr.*, 67 y 78), pero esta «perrería» interna (lo κακόν) se disimula bajo una doble capa de apariencia seductora (lo καλόν): una forma corporal de virgen totalmente similar a las diosas inmortales y las vestimentas y joyas con que va adornada, en particular la blanca túnica (*Teog.*, 574: ἀργυφέῃ ἐσθῆτι; cf. 541) y el abigarrado velo que la oculta (*Id.*, καλύπτρην δαιδαλέην). La *charis* divina que ilumina el cuerpo y las vestiduras de Pandora se convierte en una trampa (*dolos;* cf. *Teog.*, 589; *Tr.*, 83) que disimula su realidad animal, como la apetitosa grasa blanca convertía a la parte aparentemente más atractiva (*Teog.*, 544) ofrecida a Zeus en una trampa (*dolos; Teog.*, 547, 551, 555, 560, 562) que disimulaba los incomibles huesos.

3) En cuanto *gaster* (*Teog.*, 599), vientre insaciable que devora el *bíos*, el alimento que los hombres se procuran con su

trabajo (cf. sobre el apetito femenino, *Tr.*, 374 y 704). Ahora bien, la parte comestible del buey que Prometeo reserva a los humanos está envuelta exteriormente en el *gaster* del animal. A su significación de continente, de recipiente para cocer la comida (cf. *Odisea,* 18, 44-45; Heródoto, IV, 61), el término *gaster* asocia otro valor semántico: el fraude prometeico, al ocultar en el *gaster* todas las partes comestibles del animal, condena a la especie humana a no poder vivir ya sin comer, sin llenar esa «panza» que ha servido para camuflar su lote alimenticio. Esclavos desde entonces del *gaster* (ese *gaster* odioso, maldito y malsano de donde proceden todos los males y todas las preocupaciones, como dice la *Odisea,* 15, 344; 17, 286; 17, 474; 18, 55), los hombres corren el riesgo de hacerse ellos mismos «como vientres», γαστέρες οἶον (*Teog.*, 26; cf. también Epiménides, fr. B 1, F. V. S.). Pandora representa, en su persona, esta «perrería» del vientre que define el estatuto humano después de la separación de los dioses como consecuencia del fraude alimenticio de Prometeo. «¿Hay algo más perro (κύντερον) que el *gaster* odioso?», pregunta Ulises (*Odisea,* 7, 216). Y Hermes oculta en el interior de Pandora un κυνεὸς νόος, un espíritu de perro.

Pero el apetito del vientre femenino no es sólo alimenticio, es también sexual. En la época de la canícula (es decir, del Perro), las mujeres se muestran lascivas y desvergonzadas en su hambre erótica (*Tr.*, 586-7; cf. Alceo fr. 347, 4, Lobel y Page). El κυνεὸς νόος de Pandora implica la μαχλοσύνη, la lubricidad tanto como la voracidad.

II. Pandora corresponde también al fuego prometeico del que constituye, tanto a diferentes niveles semánticos como en la lógica del relato, la contrapartida, el reverso (ἀντὶ πυρός; *Teog.*, 570, 585, 602; *Tr.*, 57).

1) En primer lugar en cuanto *dolos*. El fuego prometeico tiene, en efecto, la misma estructura de trampa que las partes del buey y que Pandora. Se oculta, invisible, dentro del hinojo, cuyo interior, en vez de ser húmedo, es seco, fibroso y arde en secreto. Depositado ἐν κοίλῳ νάρθηκι (*Teog.*, 567; *Tr.*, 53) en el hueco de una caña, el fuego robado se disimula bajo la apariencia de una planta verde, llevada en la mano. El fuego prometeico, por otra parte, al contrario que el fuego celeste, es un fuego hambriento: muere si no se le alimenta. Es también un fuego engendrado: para alumbrarlo es necesaria una «semilla» de fuego, como aquella que Prometeo oculta en el hinojo, de la misma manera que el labrador oculta la semilla del trigo en

el vientre de la tierra o el marido su semilla en el vientre de su mujer.

2) Pandora se revela, además, ἀντὶ πυρός, contrapartida del fuego, en la medida en que ella misma es un fuego que quema al hombre, que lo seca con fatigas e inquietudes (por su doble apetito y por todos los males que le trae). Por vigoroso que sea, εὕει ἄτερ δαλοῖο, ella lo quema sin tizón (*Tr.*, 705) y, en el verdor de su edad (ὠμός, crudo), lo convierte en un viejo reseco. (Cf. Eurípides, fr. 429, Nauk[2]; *Anth. Pal.*, IX, 165 y 167.) Como escribe Paladas de Alejandría, glosando a Hesíodo: «Zeus, como rescate del fuego, nos hizo don de otro fuego, las mujeres... El fuego, al menos, puede extinguirse, pero la mujer es un fuego inextinguible, lleno de ardor, que siempre se enciende... Quema al hombre con inquietudes, lo consume y cambia su juventud en vejez prematura.»

3) Por último, Pandora se caracteriza por su ἐπίκλοπον ἦθος (*Tr.*, 67), su temperamento de ladrona, rasgo precisado en *Tr.*, 375: «Quien se fía de una mujer se fía de un ladrón.» Al fuego «robado» que la astucia de Prometeo ha sustraído a Zeus para entregarlo a los hombres, responde su «reverso», el fuego «ladrón» que Zeus, para vengarse, endosa al asno de Epimeteo, reverso él mismo de Prometeo, para que envenene a los humanos.

III. Pandora corresponde al *Bíos*, la alimentación cereal que Zeus «oculta» al mismo tiempo que su fuego celeste, como Prometeo ocultó la alimentación de carne en el *gaster* y la semilla del fuego robado en la caña. El vientre de la mujer, que el hombre debe trabajar para depositar allí su semilla si quiere tener hijos, es semejante al vientre de la tierra que el hombre debe labrar si quiere tener trigo, puesto que Zeus ocultó allí el *Bíos*. Como dice Platón, la mujer imita a la tierra en la preñez y el parto (*Menéxeno*, 238a). Más aún: Pandora es uno de los nombres que lleva la Tierra, porque, se nos precisa, ofrece como don todo cuanto es necesario para la vida, de donde proviene el que se la denomine fecunda, ζείδωρος, y el que se la llame también «Ἀνησιδῶρα», la que hace subir los dones (Escoliasta de Aristófanes, *Aves*, 970; Hesiquio y *Etí. Magnum*, s. v., Ἀνησιδώρα). Las representaciones figurativas subrayan el carácter de esta dadora de bienes ocultos en la tierra que es Pandora-Anesidora: su fecundidad no es ya la generosidad espontánea de la ζείδωρος ἄρουρα αὐτομάτη (*Tr.*, 117-8) de la edad de oro, sino una fecundidad que exige en adelante el trabajo agrícola, la fatiga (πόνος) y la labranza. En Fliunte es Deméter quien lleva, asociada a Gea, el título de Anesidora (*Paus.*, I, 31, 4).

El matrimonio que se introduce en la vida humana con Pandora no es en sí mismo más que una labranza en que la mujer es el surco (ἄρουρα) y el hombre el labrador (ἀροτήρ). En este plano, el vientre femenino asocia a sus significaciones alimenticia y sexual (lo que este vientre consume o agota) los valores estrechamente vinculados al matrimonio de la procreación de los hijos y la fecundidad de los cereales (lo que el vientre femenino produce, tras haberlo ocultado, y que no puede ser producido sino a través de este vientre que al principio lo oculta).

Al término de este análisis, limitado a los aspectos más importantes del mito, se advertirá que la gramática del relato (lógica de las acciones) y el contenido semántico aparecen imbricados el uno en la otra. La lógica del relato aplicaba un procedimiento de equivalencia por inversión: para los dioses, en su relación con los hombres, dar y también no dar=ocultar. Esta gramática narrativa tenía un valor semántico (para los hombres, los bienes se ocultan en los males y los males están unas veces ocultos en los bienes y otras disimulados en lo invisible). Todo el juego de las relaciones semánticas se organiza alrededor del mismo tema que la red de las correspondencias ilustra y desarrolla en múltiples direcciones y niveles para dar cuerpo a esta idea de que, bajo todas sus formas y en la diversidad de sus aspectos, la existencia humana, mediante la operación de la «ocultación» divina, se coloca bajo el signo de una mezcla de bienes y males, de la ambigüedad y la duplicidad.

## III. TERCER NIVEL: EL CONTEXTO SOCIOCULTURAL

El fraude prometeico que consagra la separación de los hombres y los dioses al instituir el banquete sacrificial, en su forma normal, tiene como consecuencias y correlatos necesarios el fuego (robado), la mujer y el matrimonio (que implican el nacimiento por generación y la muerte), la agricultura cerealera y el trabajo. Estos diversos elementos se insertan en un tejido tan denso de relaciones que constituyen, en el seno del mito, un conjunto indisociable.

Pueden hacerse varias observaciones:

1. A lo largo del paganismo griego, este conjunto sirve de marco de referencia para definir la condición humana en sus rasgos distintivos, en la medida en que el hombre es a la vez diferente de los dioses y de los animales.

2. En el plano de las instituciones sociales, los procedimientos sacrificiales, el empleo del fuego, los ritos del matrimonio

y las prácticas agrícolas aparecen ligados los unos a los otros de múltiples maneras. El banquete sacrificial implica, como cocina ritualizada, el fuego: la parte de los dioses se quema en el altar y las partes comestibles sólo pueden ser comidas por los hombres asadas o hervidas. El sacrificio aparece, por otra parte, articulado con la agricultura. Los animales domésticos (que son sacrificados) están con respecto a los animales salvajes (que son cazados) en la misma relación de proximidad al hombre que las plantas cultivadas (consideradas como cocidas) con respecto a las plantas silvestres (consideradas como crudas). La práctica sacrificial subraya esta solidaridad entre animales sacrificiales y plantas cultivadas al asociar la cebada y el vino a los procedimientos de occisión y combustión del animal ritualmente inmolado.

Las afinidades entre el matrimonio y la agricultura se expresan en la organización del panteón, en los ritos del himeneo, en las fiestas religiosas como las Tesmoforias y en toda una serie de mitos.

3. Cada uno de los rasgos que retiene el mito para diferenciar los hombres de los dioses es igualmente pertinente para oponer los hombres a los animales. La comida sacrificial obedece a una doble reglamentación: los hombres no comen cualquier carne —sobre todo no la carne humana— y siempre la comen cocida. A esto se oponen, en el mismo Hesíodo, la omofagia y la alelofagia de los animales que se devoran los unos a los otros (*Tr.*, 277-8). Para toda una tradición mítica (Esquilo, *Prometeo encadenado;* Platón, *Protágoras*), el fuego que roba Prometeo para darlo a los hombres, más que agrandar la distancia entre el cielo y la tierra, arranca a la humanidad de la bestialidad primitiva. Se considera como fuego técnico, señor de todas las artes de que dispone el espíritu industrioso de los humanos. El matrimonio traza también una línea de demarcación clara entre el hombre y los animales que se unen sin regla, a la vista y al azar de los encuentros. Por último, si los dioses son inmortales «porque no comen pan ni beben vino» (*Ilíada*, 5, 341-2), los animales ignoran igualmente este alimento cultivado y se alimentan, cuando no son carnívoros, de hierbas crudas.

En la *Teogonía* y en *Los trabajos*, el relato hesiódico hace de Prometeo el agente del divorcio entre los dioses y los hombres, insiste en su alejamiento recíproco. Pero el distanciamiento en relación con los dioses supone correlativamente un distanciamiento con respecto a los animales. Es, entre los animales y los dioses, el estatuto mismo del hombre lo que define el mito

de fundación del sacrificio. Para descifrar el texto en todos sus niveles de significación, para despejar sus múltiples implicaciones, es necesario situarlo en un contexto más amplio, integrarlo en el corpus documental de otras versiones míticas, ensanchar el campo de la investigación a grupos de instituciones y tomar en cuenta las prácticas sociales.

Se comprende mejor, entonces, el lugar privilegiado que reserva el relato a Pandora, cuya duplicidad es como el símbolo de una existencia humana ambigüa. En el personaje de Pandora vienen a inscribirse todas las tensiones y todas las ambivalencias que caracterizan al estatuto del hombre, entre los animales y los dioses. Por el encanto de su apariencia exterior, semejante a las diosas inmortales, Pandora refleja el resplandor de lo divino. Por la «perrería» de su espíritu y de su temperamento interno, raya con la animalidad. Por el matrimonio que representa, por la palabra articulada y la fuerza que Zeus ordena poner en ella, es propiamente humana (*Tr.*, 61-2: ἐν δ'ἀνθρώπου θέμεν αὐδὴν καὶ σθένος). Pero ni siquiera esta humanidad de la que participa como compañera del hombre, reverso inevitable del estado masculino, está exenta de cierta ambigüedad. Porque habla el lenguaje del hombre y éste puede dialogar con ella, pertenece a la especie humana, pero funda un γένος γυναικῶν, una raza de mujeres, que no es exactamente la de los varones sin ser del todo diferente. Y la palabra articulada que Zeus le ha conferido como a los hombres no le sirve para decir lo que es, para transmitir a los otros la verdad, sino para ocultar lo verdadero en lo falso, para dar ser a lo que no lo tiene en forma de palabras, para mejor engañar a sus compañeros masculinos (*Tr.*, 78).

A la ambigüedad fundamental de Pandora responde la ambigüedad de *Elpís* (la Esperanza), la única que se queda con la mujer en la casa (*Tr.*, 96-7), encerrada en el vientre de la jarra (cf. 97: ὑπὸ χείλεσιν) cuando todos los males se han extendido ya entre los hombres. Si, como en la edad de oro, la vida humana sólo comportara bienes, si todos los males estuvieran aún lejos, encerrados en la jarra (*Tr.*, 115-6), no habría motivo para esperar otra cosa que lo que se tiene. Si la vida toda entera estuviera sin remedio abocada a la desgracia y al mal (*Tr.*, 200-201), no habría tampoco lugar para *Elpís*. Pero al estar los males desde ese momento inextricablemente mezclados con los bienes (*Teog.*, 603-610; *Tr.*, 178; cf. *Tr.*, 102) sin que pueda preverse con exactitud lo que nos ocurrirá mañana, estamos condenados a la esperanza. Si los hombres dispusieran de la infalible presciencia de Zeus, no necesitarían para nada a *Elpís*. Si

vivieran confinados en el presente, sin saber nada del porvenir y sin la menor preocupación por el futuro, también ignorarían a *Elpís*. Pero acorralados entre la lúcida previsión de Prometeo y la ceguera irreflexiva de Epimeteo, oscilando entre el uno y el otro sin conseguir separarlos jamás, saben de antemano que los sufrimientos, las enfermedades y la muerte son su suerte inevitable y, como ignoran la forma que adoptará para ellos la desgracia, no la reconocen hasta que es demasiado tarde y ésta les ha ya golpeado.

Para quien es inmortal como los dioses no hay necesidad de *Elpís*. Tampoco necesita de *Elpís* quien, como los animales, ignora que es mortal. Si el hombre, mortal como los animales, pudiese prever anticipadamente todo el futuro como los dioses, si estuviese por entero del lado de Prometeo, no tendría fuerzas para vivir, al no poder mirar a su propia muerte cara a cara. Pero sabiéndose mortal sin saber cuándo ni cómo morirá, sólo la Esperanza, previsión, pero previsión ciega (Esquilo, *Prometeo*, 250; cf. también Platón, *Gorgias*, 523 d-e), ilusión saludable, bien y mal a la vez, sólo la Esperanza le permite vivir esta existencia ambigua, desdoblada, que entraña el fraude prometeico cuando instituye el primer banquete sacrificial. Desde ese momento todo tiene su reverso: no hay ya contacto con los dioses que no sea también, a través del sacrificio, consagración de una barrera infranqueable entre los mortales y los inmortales; no hay ya felicidad sin desdicha, nacimiento sin muerte, abundancia sin trabajo, Prometeo sin Epimeteo; en una palabra, no hay Hombre sin Pandora.

# 9. RAZONES DEL MITO [1]

Por su origen y por su historia, la noción de mito que hemos heredado de los griegos pertenece a una tradición de pensamiento que es propia de Occidente y en la que el mito se define por lo que no es, en una doble oposición a lo real, por una parte (el mito es ficción), y a lo racional, por otra (el mito es absurdo). Es en la línea de este pensamiento, en el marco de esta tradición, donde hay que situar, para comprenderla, la evolución de los modernos estudios míticos. La búsqueda de procedimientos de interpretación, técnicas de desciframiento, susceptibles de conferir un sentido a lo que en principio podría parecer un fárrago de fábulas absurdas, ha llevado a poner en entredicho los antiguos conceptos y a preguntarse por la verdadera naturaleza de eso que llamamos mito. ¿Cuál es el estatuto social e intelectual de este género de relato? ¿En qué medida constituye un modo de expresión específico que tiene su lengua, su pensamiento y su lógica particulares? ¿Dónde hay que situar el mito en el conjunto de la vida colectiva de una sociedad, cómo hay que diferenciarlo de las creencias y ritos religiosos de todos los fenómenos de la tradición oral: cuentos, proverbios, folklore y ficciones propiamente literarias? ¿Qué lugar hay que asignarle en el individuo y en el grupo, qué dimensión humana hay que reconocerle cuando se le considera desde una perspectiva antropológica?

---

[1] Este estudio no habría podido escribirse sin las investigaciones que sobre la historia o la prehistoria de una ciencia de los mitos ha llevado a cabo Marcel Detienne. Hemos recurrido ampliamente a sus enseñanzas, nos hemos beneficiado de las discusiones mantenidas con él y hemos utilizado dos de sus artículos en curso de publicación. Le agradecemos aquí todo cuanto hemos aprendido de él.

Bajo una forma algo diferente, este texto aparecerá en las ediciones italiana e inglesa de la *Encyclopédie du XX siècle*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, en el artículo «Mito».

## I. «MYTHOS» Y «LOGOS»

En griego *mythos* designa un discurso formulado, ya se trate de un relato, un diálogo o la enunciación de un proyecto. El *mythos* pertenece, pues, al orden del *legein*, como indican los compuestos *mytholegein*, *mythologia*, y no contrasta, en principio, con los *logoi*, término de valores semánticos vecinos que se refieren a las diversas formas de lo que es dicho. Incluso cuando las palabras poseen una fuerte carga religiosa, que transmiten a un grupo de iniciados en forma de relatos sobre los dioses o los héroes, saber secreto prohibido al vulgo, los *mythoi* pueden llamarse también *hieroi logoi*, discursos sagrados. Para que el ámbito del mito se delimite con respecto a otros ámbitos, para que a través de la oposición de *mythos* y *logos*, en adelante separados y confrontados, se dibuje esta figura del mito propia de la Antigüedad clásica, han tenido que darse toda una serie de condiciones cuyo juego, entre los siglos VIII y IV a. C., hizo que se abrieran, en el seno del universo mental de los griegos, multitud de distancias, cortes y tensiones internas.

### A. *Palabra y escritura*

Un primer elemento que ha de tenerse en cuenta en este plano es el paso de la tradición oral a diversos tipos de literatura escrita. Esta transformación ha repercutido con tanta fuerza en el estatuto del mito en Grecia que para muchos mitólogos contemporáneos el problema consiste en saber si unos mismos métodos de interpretación pueden ser válidos para un *corpus* de relatos orales como aquellos sobre los que trabajan los etnólogos y para los textos escritos de los que se ocupan los helenistas: se ha llegado incluso a plantear si se tiene derecho a colocar las dos clases de documentos en una misma categoría.

La escritura no se impuso en los diferentes campos de la creación literaria griega al mismo ritmo, ni siguiendo las mismas vías de desarrollo. No se trata aquí de fijar las etapas de un progreso cuyo curso no fue lineal ni unívoco. Quisiéramos sólo resaltar los aspectos que en la emergencia de una literatura escrita interesan más directamente al mito, a su elaboración, su transmisión y su lugar en la cultura antigua.

En primer lugar, algunas observaciones generales. Es sabido que la redacción escrita obedece a reglas más variadas y más

flexibles que la composición oral, de tipo formulario. La escritura en prosa representa un nuevo umbral. Como bien ha visto Adam Parry, existe una estrecha relación entre la elaboración de un lenguaje abstracto y el pleno dominio de su estilo en los primeros grandes prosistas griegos[2]. La redacción en prosa —tratados médicos, relatos históricos, discursos de oradores y disertaciones de filósofos— no constituye solamente, con respecto a la tradición oral y a las creaciones poéticas, un modo diferente de expresión, sino una nueva forma de pensamiento. La organización del discurso escrito va acompañada de un análisis más riguroso y una ordenación más estricta de la materia conceptual. Ya en un orador como Gorgias o en un historiador como Tucídides, el juego pautado de las antítesis en la retórica equilibrada del discurso escrito, al recortar, distribuir y oponer término a término los elementos fundamentales de la situación que describe, funciona como un verdadero instrumento lógico que confiere a la inteligencia verbal un dominio sobre lo real. La elaboración del lenguaje filosófico va más lejos, tanto por el nivel de abstracción de los conceptos y el empleo de un vocabulario ontológico (piénsese en la noción de Ser en cuanto ser o en la de Uno), como por la exigencia de un nuevo tipo de rigor en el razonamiento: a las técnicas persuasivas de la argumentación retórica, opone el filósofo los procedimientos demostrativos de un discurso para el que las deducciones de los matemáticos, que operan con números y figuras, le sirven de modelo. E. Benveniste tiene efectivamente razón cuando observa que Aristóteles, al tratar de definir el estatuto lógico de todos los predicados que se pueden afirmar del Ser, no hace otra cosa que reencontrar las categorías fundamentales de la lengua en la que piensa[3]. Las categorías que aísla el filósofo y cuya validez establece en el orden del pensamiento resultan ser la transposición al plano noético de las categorías lingüísticas del griego. Posiblemente sería necesario añadir, sin embargo, que este tipo de reflexión en el que las estructuras de la lengua sirven de soporte a una definición de las modalidades del ser y a una actualización de las relaciones lógicas sólo fue posible por el desarrollo de las formas de escritura que Grecia conoció. La lógica de Aristóteles está efectivamente ligada a la lengua en que piensa el filósofo, pero el filósofo piensa en una lengua que es la del escrito filosófico. En y por la literatura escrita se instaura

[2] Cf. A. Parry, «Thucydides' use of abstract language», *Language as action*, Yale French Studies, 1970, 45, pp. 3-20.

[3] Cf. E. Benveniste, «Catégories de pensée et de langue», *Les Etudes Philosophiques*, 4, 1958, pp. 419-29.

este tipo de discurso en el que el *logos* no es ya únicamente la palabra, en el que ha adquirido valor de racionalidad demostrativa y se opone, en este plano, tanto en la forma como en el fondo, a la palabra del *mythos*. Se opone en la forma por la separación entre la demostración argumentada y la textura narrativa del relato mítico; se opone en el fondo por la distancia entre las entidades abstractas del filósofo y las potencias divinas cuyas dramáticas aventuras cuenta el mito.

Las diferencias no son menores si, invirtiendo los puntos de vista, nos situamos no ya en la perspectiva de quien redacta un escrito, sino en la del público que toma conocimiento de él. Por las posibilidades que ofrece de un retorno al texto con vistas a su análisis crítico, la lectura supone una actitud mental diferente, más desapasionada y al mismo tiempo más exigente que la audición de un discurso pronunciado. Los griegos eran plenamente conscientes de ello: a la seducción que debe provocar la palabra para mantener el auditorio fascinado opusieron, a menudo para darle preferencia, la seriedad algo austera, pero más rigurosa, de lo escrito. De un lado colocaron el placer inherente a la palabra: como incluido en el mensaje oral, ese placer nace y muere con el discurso que lo ha suscitado; del otro lado, del lado de lo escrito, colocaron la utilidad, facilitada por un texto que se puede conservar ante la vista y que contiene en sí una enseñanza cuyo valor es duradero[4]. Esta divergencia funcional entre el discurso hablado y el escrito atañe directamente al estatuto del mito. Si el verbo está orientado hacia el placer es porque actúa sobre el oyente a la manera de un encantamiento. Por su forma métrica, su ritmo, sus consonancias, su musicalidad, los gestos y, a veces, la danza, que la acompañan, la narración oral provoca en el público un proceso de comunión afectiva con las acciones dramáticas que constituyen la materia del relato. Esta magia de la palabra, celebrada por Gorgias, que confiere a los diferentes géneros de declamación —poesía, tragedia, retórica y sofística— un mismo tipo de eficacia, constituye para los griegos una de las dimensiones del *mythos* por oposición al *logos*. Al renunciar voluntariamente a lo dramático y a lo maravilloso, el *logos* sitúa su acción sobre el espíritu a otro nivel diferente al de la operación mimética (*mímesis*) y la participación emocional (*sympátheia*). Se propone establecer la verdad después de una investigación escrupulosa y enunciarla conforme a un modo de exposición que, al menos en teoría, sólo

[4] Cf. B. Gentili y G. Cerri, «Strutture comunicative del discorso storico nel pensiero storiografico dei Greci», *Il Verri*, 2, 1973, pp. 53-78.

apela a la inteligencia crítica del lector. Solamente cuando reviste así forma de escrito, el discurso, despojado de su misterio al mismo tiempo que de su fuerza de sugestión, pierde el poder de imponerse a los demás por la fuerza ilusoria, pero irreprimible, de la *mimesis*. De este modo el discurso cambia de estatuto; se convierte en una «cosa común» en el sentido que daban los griegos a este término en su vocabulario político: deja de ser privilegio exclusivo de quien posee el don de la palabra y pertenece por igual a todos los miembros de la comunidad. Escribir un texto es depositar su mensaje, *es meson*, en el centro de la comunidad, es decir, ponerlo abiertamente a disposición del conjunto del grupo. Como escrito, el *logos* se expone en la plaza pública; lo mismo que los magistrados al dejar su cargo, tiene que rendir cuentas delante de todos, justificarse por sí mismo ante las objeciones y las impugnaciones que cualquiera tiene derecho a hacerle. Puede decirse entonces que las reglas del juego político, tal como funcionan en una ciudad democrática regida por la *isegoria*, el derecho de expresión igual para todos, se convierten también en las reglas del juego intelectual. El discurso escrito, en su organización interna, se ajusta a una lógica que implica en lo sucesivo una forma de debate en donde cada uno lucha con armas iguales por medio de la discusión y de la argumentación contradictoria. No se trata ya de vencer al adversario hechizándolo o fascinándolo por medio del poder superior de su verbo, se trata de convencerlo de la verdad haciendo que poco a poco su propio discurso interior, conforme a su propia lógica y según sus propios criterios, coincida con el orden de las razones expuesto en el texto que se le presenta. Desde este punto de vista, todo aquello que daba a la palabra su poder de impacto, su eficacia sobre los demás, se encuentra de ahora en adelante rebajado al rango del *mythos*, de lo fabuloso y de lo maravilloso, como si el discurso no pudiese ganar en el orden de lo verdadero y lo inteligible sin perder simultáneamente en el orden de lo placentero, lo emocionante y lo dramático.

## *B. Del mito a la historia y a la filosofía*

De este cambio da fe ya el discurso histórico de Tucídides, distanciándose de la consideración de un pasado demasiado lejano para que se pueda llegar a él a no ser en la forma mítica en que lo ha fijado la tradición y limitándose, fuera de los párrafos consagrados a la «arqueología», a los hechos de la historia re-

ciente, lo bastante próximos como para que sea posible haberlos presenciado personalmente o haber investigado sobre cada uno con toda la exactitud requerida. Preocupación por la verdad en el establecimiento de los hechos, exigencia de claridad en el enunciado de los cambios que se producen en el transcurso de la vida de las ciudades (guerras y revoluciones políticas) y conocimiento lo bastante preciso de la «naturaleza humana» como para descubrir en la trama de los acontecimientos el orden que imprime en ellos la inteligencia: todos estos rasgos se asocian en aquel al que se ha querido llamar, a pesar de Heródoto, el primer verdadero historiador griego, a un rechazo altivo de lo maravilloso, *to mythodes*, considerado como un ornamento propio del discurso oral y de su carácter circunstancial, pero fuera de lugar en un texto escrito cuya aportación deba constituir una adquisición permanente: «A quien los escuche, sin duda le parecerá que la ausencia de lo maravilloso en los hechos relatados disminuye su encanto; pero si se desea ver con claridad en los acontecimientos pasados y en aquellos que, en el porvenir, en virtud del carácter humano que les es propio, presentarán similitudes o analogías, júzgueselos útiles y ello bastará: constituyen un tesoro para siempre (*ktema es aiei*) antes que una producción ostentosa para el auditorio del momento» [5]. La crítica que tres siglos más tarde dirige Polibio contra Filarco, acusado de querer provocar la piedad y la emoción del lector desplegando ante sus ojos escenas de terror (*ta deiná*), proporciona el mejor comentario al texto de Tucídides: «El historiador no debe servirse de la historia para provocar la emoción de los lectores por medio de lo fantástico [...], sino presentar los hechos y las palabras absolutamente de acuerdo con la verdad, aun si por ventura son muy ordinarios.» Pues el fin de la historia no consiste en «conmover y fascinar por un momento a los oyentes», sino en «instruir y convencer para siempre a las personas estudiosas con actos y discursos verdaderos» [6].

Es muy significativo que la misma oposición entre lo *mythodes*, lo maravilloso propio de la expresión oral y de los géneros poéticos (Platón, *Rep.*, 522 a 8; *Timeo*, 26 e 5), por una parte, y el *alethinós logos*, el discurso verídico, por otra, se encuentre también entre los filósofos y conlleve en ellos una actitud análoga con respecto al *mythos* asimilado, en su forma narrativa, a un cuento de viejas (*mythos graós*, *Gorgias*, 527 a 4), semejante

[5] Tucídides, II, 22, 4. Para un comentario de este texto, cf. B. Gentili y G. Cerri, *op. cit.*

[6] Polibio, II, 56, 7-12.

a los que cuentan las ayas para distraer o espantar a los niños. Cuando Platón en el *Sofista* trata de descalificar la tesis de sus predecesores eleatas o heracliteos, les reprocha el haber utilizado, a modo de demostración, el relato de acontecimientos dramáticos, de peripecias y trastornos imprevistos: «Me dan la impresión de que nos cuentan mitos, como si fuéramos niños. Según uno, hay tres seres que ora guerrean los unos con los otros, ora, reconciliados, nos hacen asistir a sus esponsales, parto y crianzas de sus retoños» (242 c-d). Discordias, combates, reconciliaciones, matrimonios y procreaciones, toda esta puesta en escena de la narración mítica puede seducir, en efecto, a los espíritus pueriles; mas no aporta nada a quien trata de comprender, en el sentido propio de este término, ya que el entendimiento se refiere a una forma de inteligibilidad que el *mythos* no entraña y que sólo el discurso explicativo posee. Cuando se cuentan respecto del Ser desventuras análogas a las que la leyenda atribuye a los dioses y a los héroes, nadie puede distinguir en estos relatos lo auténtico de lo fabuloso. Los narradores, señala irónicamente Platón, no se preocupan «de bajar su mirada» a la multitud de los que, como él mismo, para distinguir lo verdadero de lo falso exigen un discurso que en cada momento sea capaz de rendir cuentas a quien se las pida o, lo que viene a ser lo mismo, dar razón de sí, dando a entender con claridad de qué habla, cómo habla y qué dice.

Aristóteles sigue en este punto los pasos de Platón. Al preguntarse en la *Metafísica* si los principios de los seres corruptibles y los de los seres incorruptibles son los mismos o son distintos, evoca la tradición de Hesíodo y de aquellos a quienes llama «teólogos», es decir los autores de mitos referentes a los dioses, para marcar entre ellos y él una distancia que más aún que temporal es de orden intelectual: «Los discípulos de Hesíodo y todos los teólogos, escribe, se han preocupado sólo de lo que podría convencerlos a ellos mismos, sin pensar en nosotros. En efecto, considerando los principios como dioses o nacidos de los dioses, dicen que los seres que no hayan saboreado el néctar y la ambrosía son mortales. Estas expresiones tenían evidentemente un sentido satisfactorio para ellos, pero lo que dicen con respecto a la aplicación misma de estas causas sobrepasa el alcance de nuestra comprensión.» Esta modestia aparente opone en realidad al mito una negativa categórica: «Pero las sutilezas mitológicas, continúa Aristóteles, no merecen ser sometidas a un examen serio. Volvamos más bien al lado de aquellos que razonan por la vía de la demostración» (II, 1000 a 11-20). De hecho, las dificultades que plantea Aristóteles para

criticar lo que cuentan los mitos sobre el alimento de la inmortalidad no tienen ningún sentido, en la forma estrictamente lógica de dilema en que las expresa, cuando se adopta la perspectiva de unos relatos que no plantean este tipo de cuestiones ni formulan sus problemas en estos términos. Aristóteles lee el mito como si se tratase de un texto filosófico. Una de dos, argumenta: o los dioses toman estos alimentos por placer, y entonces no constituyen las causas de su esencia inmortal, o son verdaderamente las causas de su ser y entonces ¿cómo podrían los dioses ser eternos si tienen necesidad de alimento? Pero al historiador de las religiones lo que le interesa es ese carácter desplazado, por no decir aberrante, que con respecto al mito presentan las observaciones de Aristóteles. Entre *mythos* y *logos* la separación es ahora tal que la comunicación ya no existe; el diálogo es imposible, la ruptura está consumada. Incluso cuando parecen contemplar el mismo objeto, apuntar en la misma dirección, los dos géneros de discurso permanecen mutuamente impermeables. Escoger un tipo de lenguaje es desde ahora despedirse del otro.

## C. *Formas y niveles del mito*

La oposición entre el *mythos* y el *logos*, en el doble plano de las formas de expresión y de los modos de pensamiento, recubre otras que se dibujan en el seno mismo de las tradiciones religiosas, en la esfera del mito. Como advertía Heródoto, fueron Homero y Hesíodo quienes fijaron para los griegos una especie de repertorio canónico de las narraciones que ponían en escena a las Potencias del más allá y relataban a través de toda suerte de desventuras su nacimiento, genealogía, relaciones familiares, privilegios, funciones y dominios respectivos, sus rivalidades y afinidades y sus intervenciones en el mundo humano. En los dos poetas estos relatos están integrados en obras literarias que, por su forma métrica y por el género al que pertenecen (epopeya heroica, teogonía y textos sapienciales), prolongan una tradición de poesía oral enraizada en el pasado. También en este caso el desarrollo de la escritura modifica tanto la composición como la transmisión de los relatos En la obra escrita, incluso si continúa siendo cantada o recitada en determinadas ocasiones, se acusan los rasgos específicamente literarios del texto al mismo tiempo que se diversifican los géneros de expresión, cada uno de los cuales tiene, junto con su público particular, sus reglas formales y sus

intenciones estéticas propias. Poetas elegíacos, líricos y trágicos extraen sus temas del fondo común de la mitología, pero al hacer de los temas míticos materia literaria los utilizan muy libremente, transformándolos según sus necesidades y a veces incluso criticándolos en nombre de un nuevo ideal ético o religioso.

Sin hablar de un Jenófanes, que ya en el siglo VI rechazaba el antropomorfismo de la mitología común y, de creer a Diógenes Laercio, desencadenaba sus yambos contra Homero y Hesíodo, es patente el desplazamiento que hace sufrir al mito un poeta tan apegado a las formas tradicionales de las creencias como Píndaro. Sus odas triunfales se ajustan a un esquema de composición constante que reserva al mito el lugar central. Encuadrada entre una introducción y una conclusión consagradas al vencedor —a su persona, su familia y su ciudad—, la parte mítica puede ocupar por sí sola más de los dos tercios del texto, como en la *Primera olímpica.* Pero sucede que, en el curso de su relato, Píndaro se interrumpe para anunciar que va a callarse por negarse su boca a atribuir a los dioses acciones indignas, o incluso que va a apartarse de la tradición y a presentar su propia versión, diferente de la de sus antecesores [7], para no tener que, en un caso como el del festín de Tántalo, llamar caníbales a ninguno de los dioses [8]. Y es que, en el marco del epinicio, el relato tradicional adquiere una función y una significación nuevas. Adoptando la terminología propuesta por A. Jolles, se dirá que hay un desplazamiento del mito en sentido propio hacia la leyenda [9]. El mito no vale ya por sí y en sí, sino por relación a otra cosa, como ejemplo de la acción o de la conducta propuesta para la imitación de los hombres. La historia del piadoso Pélope se convierte en el prototipo de toda victoria en la carrera de carros; la de Tántalo, asociada a aquélla, previene contra los peligros inherentes al éxito. El mito ha adquirido valor de paradigma. Constituye el modelo de referencia que permite situar, comprender y juzgar la hazaña celebrada en el canto. Sólo refractándose a través de las aventuras legendarias de los héroes o de los dioses pueden los actos humanos, pensados en la categoría de la imitación, revelar su sentido y situarse en la escala de valores.

La desviación es más marcada aún en los poetas trágicos.

---

[7] Píndaro, *Olímpicas,* I, 59.

[8] *Ibid.,* 82.

[9] A. Jolles, *Einfache Formen, Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Marchen, Witz,* Tubinga, 1930; trad. francesa de A. M. Buguet, *Formes simples,* París, 1972 [*Las formas simples,* Santiago de Chile, Universitaria, 1972].

Estos toman prestados los temas de sus dramas de las leyendas heroicas tal y como las encuentran desarrolladas en los ciclos épicos y en diversas tradiciones locales. Pero no se limitan a modificar en ciertos puntos la intriga para darle una coloración propiamente trágica, como cuando Esquilo y Sófocles transforman el Edipo de Homero, que en la leyenda muere en el trono de Tebas, en un ciego voluntario y un exiliado, arrojado del mundo de los hombres. Llevada al escenario del teatro, la fábula se ve sometida a un doble y contradictorio movimiento de alejamiento y acercamiento a los espectadores de la época. Los héroes de la epopeya son hombres, no potencias sobrenaturales como aquellos a los que la ciudad del siglo V rinde un culto público. Las hazañas que canta *La Ilíada* se desarrollaron durante la guerra de Troya, en el curso de una expedición que, aun si hoy puede ponerse en duda su historicidad, es descrita por el aedo y vivida por el público como un acontecimiento real, perteneciente al mismo orden temporal del poeta y su auditorio. En este sentido, los poemas homéricos asocian a los relatos míticos que se refieren a los dioses una «gesta», centrada en grandes familias, que celebra sus hazañas y justifica las prerrogativas que todavía en el presente se deben a su descendencia.

Por el contrario, la tragedia abre un abismo entre los personajes que hace evolucionar sobre la escena y el público de los espectadores. El héroe trágico pertenece a otro mundo que el de la ciudad y a otra época que la del siglo V ateniense. Los dramas que desgarran a estos linajes reales, las desgracias y las maldiciones ancestrales que los abruman sólo son integrados por la *polis* democrática en su propia cultura remitiéndolos a un pasado lejano y concluido, a un tiempo legendario exterior y ajeno al presente. Pero esas mismas figuras —a las que el juego escénico, la vestimenta, los coturnos, la máscara y la propia desmesura de su carácter elevan al nivel de aquellos héroes de leyenda a los que la ciudad rinde culto— se encuentran, por su lenguaje familiar y casi prosaico y por las discusiones que las enfrentan al coro y entre sí, más cerca del hombre ordinario, convertidas en contemporáneas de los ciudadanos de Atenas que pueblan las gradas del teatro. Por esta tensión constantemente mantenida, esta confrontación, en cada drama y en cada protagonista, del pasado mítico y del presente de la ciudad, el héroe deja de representar un modelo, como en Píndaro, para convertirse en objeto de discusión. El drama lo pone en entredicho ante el público y, a través del debate así abierto, es el mismo estatuto del hombre el que se

problematiza, el enigma de la condición humana el que se plantea, sin que la pesquisa trágica, repetida sin cesar, jamás concluida, pueda adelantar una respuesta definitiva y poner fin a la interrogación. El mito, en su forma auténtica, aportaba respuestas sin formular nunca explícitamente los problemas. La tragedia, cuando recoge las tradiciones míticas, las utiliza para plantear a través de ellas problemas que no admiten solución.

Esta distorsión literaria del mito es tanto más sorprendente cuanto que otros relatos de la misma época se dedican a recoger las versiones corrientes transmitidas aquí y allá por la tradición oral. En el siglo v, Ferécides de Atenas y Helánico incluyen en sus crónicas las leyendas locales de fundación y las genealogías divinas o heroicas a las que en el marco de una ciudad se refieren los cultos públicos o familiares. Sea cual fuere, en estos testimonios, el papel que haya de atribuirse a una reinterpretación iniciada ya sin duda desde antes por los logógrafos como Hecateo, Carón de Lámpsaco y Janto de Lidia, lo cierto es que preparan el trabajo de recensión emprendido por los eruditos a partir de la época helenística, que lleva a la composición de verdaderas colecciones mitográficas: la *Biblioteca* del Seudo-Apolodoro, las *Fábulas y las Astronómicas* de Higínio, el libro IV de las *Historias* de Diodoro, las *Metamorfosis* de Antonino Liberal y la llamada compilación de los *Mitógrafos del Vaticano*, a todo lo cual hay que añadir las informaciones dispersas, los fragmentos de relatos confiados al azar de sus glosas por los escoliastas y los lexicógrafos. Con repecto a las transposiciones literarias, estos textos nos ofrecen sobre los mitos y sus variantes una documentación que, sin ser enteramente pura (no existe, como veremos, ni siquiera en la tradición oral de los que llamamos pueblos «primitivos», mito en estado puro), escapa sin embargo a la deformación de una relectura efectuada a partir de normas exteriores al propio pensamiento mítico [10].

## *D. Mitos y mitología*

En estas recopilaciones de relatos yuxtapuestos o más o menos coordinados por la diligencia de los mitógrafos, es necesario distinguir lo que, en el caso griego, constituye no ya un mito,

---

[10] Sobre todos estos puntos, cf. M. Detienne, «Mythes grecs et analyse structurale», que aparecerá en *Quaderni Urbinati.*

sino una mitología, es decir, un conjunto narrativo unificado que representa, por la extensión de su campo y por su coherencia interna, un sistema de pensamiento original tan complejo y riguroso a su manera como puede serlo, en un registro diferente, la construcción de un filósofo. El ejemplo típico de una mitología así nos lo proporciona la obra de Hesíodo, especialmente su *Teogonía*. Ya han pasado los tiempos en que los filólogos, en nombre de criterios «lógicos» enteramente arbitrarios, creían poder denunciar el carácter heteróclito y hasta las incoherencias de un texto que trataban de descomponer distinguiendo toda una serie de estratos y añadidos sucesivos insertados en fechas diversas y heterogéneos, cuando no incluso incompatibles los unos con los otros. Después del estudio clásico de H. Fränkel, ¿cómo no reconocer, por el contrario, en Hesíodo al primer pensador de Grecia que propone una visión general ordenada del universo divino y humano (lo que no quita nada a las reservas que puedan formularse con respecto a una lectura que, para comprender a Hesíodo, se sitúa en una perspectiva de retrospección y lo interpreta, a partir de la filosofía posterior, como una primera forma de ontología [11])? Si se quiere evitar una visión del mito en el marco del *logos* que lo reemplazó, la explicación del texto debe estar en primer lugar atenta a todo cuanto se deduce de la organización narrativa del relato. Los análisis de P. Walcot, y sobre todo el estudio de H. Schwabl, son en este plano concluyentes: han demostrado, por una parte, la existencia en el conjunto del texto de un modo de composición circular (*ring composition*) que da al relato su cohesión y permite discernir en él las articulaciones fundamentales, y, por otra, el recurso regular a paralelismos sintácticos que aseguran, en el encadenamiento de las diversas secuencias y en su rigurosa disposición de detalle, el equilibrio general de la narración y la unidad de su arquitectura [12]. El mitólogo no podría, sin embargo, limitar su investigación al marco del relato; debe asociar al estudio filológico un análisis del contenido que aspire a despejar las relaciones semánticas, el juego de las correspondencias simbólicas, los múltiples niveles de significación introducidos en el texto y la jerarquía de los códigos utilizados en el mensaje. Este programa de desciframiento pone evidentemente en cuestión todos los problemas de método y de fondo con-

---

[11] H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, Munich, 1962.

[12] P. Walcot, «The composition of the works and days», *Revue des Etudes Grecques*, 1961, pp. 4-7; H. Schwabl, *Hesiods Theogonie. Eine unitarische Analyse*, Viena, 1966.

cernientes al mito. Tendremos ocasión de abordarlos. Aquí sólo queremos subrayar el carácter excepcional del testimonio hesiódico y su interés para los mitólogos: aun conservando sus lazos con la poesía oral, la obra es ya un relato escrito. Se inscribe en la línea de una tradición mítica viva y compleja en la que se han podido discernir influencias orientales [13]. Pero es al mismo tiempo una creación nueva, obra de una personalidad singular cuya poética contrasta, de manera deliberada, con la de sus antecesores y sus contemporáneos: inspirado por las musas, Hesíodo proclama que va a revelar la «verdad» y celebrar «lo que ha sido, lo que es y lo que será», al contrario que otros cuyos relatos no son más que ficciones, mentiras destinadas a halagar la vanidad del público noble para el que han sido forjados. Esta orgullosa conciencia de aportar, al inaugurar un nuevo tipo de poesía, una palabra verdadera, de cumplir una función profética que sitúa al poeta, como mediador entre los dioses y los hombres, en una posición comparable a la de los reyes, confiere a la larga serie de relatos que componen la *Teogonía* el valor de una verdadera enseñanza teológica y hace de las fábulas, las advertencias y los consejos morales o prácticos generosamente dispensados por *Los trabajos y los días* la lección de un maestro de sabiduría que ha podido ser comparado con los profetas de Israel [14]. En la materia mítica que le confía la tradición, Hesíodo lleva a cabo una selección y, sobre todo, somete a una refundición las diversas piezas para integrarlas en una construcción de conjunto original. Los temas, los episodios y las figuras míticas que recoge o retoca se ajustan en el curso de su narración como los elementos de un mensaje único del que el poeta quiere comunicar a la vez la significación global y la rica complejidad. La obra de Hesíodo nos pone así en presencia de lo que podría llamarse una mitología erudita, una elaboración amplia e ingeniosa que tiene toda la sutileza y todo el rigor de un sistema filosófico, pero que sigue estando aún enteramente inmersa en el lenguaje y el modo de pensamiento propios del mito.

Hubo en Grecia otras teogonías, vastas construcciones del mismo tipo que la de Hesíodo, pero de las que sólo nos han llegado vestigios. Sin haber tenido el peso y el alcance casi canónicos que los griegos reconocieron a la obra del poeta beocio, respondían en un Ferécides de Siro, un Epiménides o en

[13] Cf. P. Walcot, *Hesiod and the Near East*, Cardiff, 1966.

[14] Cf. M. Detienne, *Crise agraire et attitude religieuse chez Hésiode.* Bruselas, 1963.

los órficos a ambiciones análogas. Apartándose voluntariamente, en puntos esenciales de la narración, del modelo «ortodoxo» hesiódico, estas teogonías revelan la presencia en el campo de los mitos de un elemento de crítica, de contestación, que no adopta la forma de objeciones ni de una discusión abierta, sino que se expresa por desviaciones significativas, por divergencias en la forma y el contenido de los relatos. Estas versiones múltiples prueban que, en el seno de una cultura, los mitos, cuando nos parece que se contradicen, se corresponden también entre sí, hacen todos referencia, incluso en su misma variación, a un lenguaje común, se inscriben todos en el mismo horizonte intelectual y sólo pueden ser descifrados en el marco general donde cada versión adquiere su valor y su relieve con relación a todas las demás. No debería subestimarse la importancia de este diálogo que el pensamiento mítico entabla continuamente consigo mismo durante todo el tiempo en que permanece vivo. Dos descubrimientos han venido últimamente a confirmar, para el caso de Grecia, la autenticidad y la antigüedad de estas creaciones míticas, lo bastante marginales como para que la mayoría de los helenistas, aduciendo su carácter insólito o incluso aberrante desde el punto de vista de la tradición corriente, se hayan creído autorizados a tratarlas como elucubraciones tardías, como subproductos de la imaginación helenística. El primero se refiere a un comentario sobre papiro de un poema cosmogónico compuesto por Alcmán en la Esparta del siglo VII; el segundo ha sacado a la luz, en una tumba de Derveni, un rollo de papiro que contiene el texto de un comentario a una teología de Orfeo, redactado en la segunda mitad del siglo IV, que prueba que los relatos sagrados órficos sobre la génesis de los dioses y los hombres, atestiguados en fecha tardía, prolongan muy directamente una tradición antigua.

## *E. El mito entre el sinsentido y la alegoría*

Este sumario balance de los diversos tipos de documentos que, siguiendo a los griegos, colocamos en la categoría del mito, muestra ya su carácter relativamente dispar: múltiples versiones fragmentarias, presentadas en cortos relatos o incluso en esqueléticos resúmenes —transposiciones literarias más o menos adornadas y artificiales—, vastas elaboraciones sistemáticas con vocación de teología. En principio, lo que estos textos, que se sitúan en niveles de pensamiento muy diferentes, tienen en común es el hecho de asociarse, a pesar de sus divergencias, a

una misma tradición que pueden, desde luego, modificar en ciertos puntos, pero a condición de inscribirse en su línea, de someterse, incluso para introducir innovaciones, a un cierto número de limitaciones, de respetar un juego regulado de temas, asociaciones, aproximaciones y contrastes fuera de los cuales el mensaje dejaría de ser inteligible dentro de una cultura dada. El segundo rasgo común es el de ser relatos capaces de seducir al auditorio, que debe sentir al escucharlos el mismo placer que obtiene de los cuentos y las fábulas, pero a la vez ser relatos «serios» que, bajo la forma de lo ficticio y de lo fantástico, hablan de cosas completamente esenciales, que afectan a las verdades más profundas de la existencia. Y, por último, todos esos relatos coinciden también en poner en escena, por su forma narrativa, «agentes» que llevan a cabo hazañas, de tal forma que la situación inicial se modifica en el curso del relato y no es al final de él lo que era al comienzo. Los «operadores» de esa transformación en el mito, es decir los personajes cuyas acciones determinan la serie de cambios que se producen entre la primera y la última secuencia de la narración, son potencias del más allá, agentes sobrenaturales cuyas aventuras se desarrollan en otro tiempo, en otro plano y según otro modo de ser que los de la vida humana ordinaria.

Más que por deducir estos rasgos comunes y por plantearse el problema de su alcance y sus implicaciones en cuanto al funcionamiento del pensamiento mítico, los helenistas parecen haber optado por preferir un tipo u otro de documentos para basar en él su concepción general del mito. Unas veces, tomando en consideración las versiones múltiples y aparentemente contradictorias de un mismo relato, han visto en ellas «un juego gratuito de la imaginación», el libre producto de una fantasía desenfrenada. Otras, se han interesado por los aspectos literarios de estas creaciones y, considerándolas como un componente más de una misma cultura escrita, les han aplicado los métodos del análisis histórico-filológico válidos para cualquier otro texto, limitándose así a seguir, de un autor a otro, la reaparición de un tema, sus transformaciones, como si para comprender un mito bastase con seguir su carrera literaria estableciendo sus filiaciones y enumerando la serie entera de sus avatares. Otras veces, por último, han tratado de descubrir, bajo el velo de la narración, una verdad oculta, una teología secreta; han querido traspasar el misterio de la fábula para alcanzar, más allá de ella, la sabiduría religiosa que se expresa bajo su disfraz simbólico.

También aquí los sabios modernos no han hecho más que

seguir a los autores antiguos: tras las huellas de quienes les han precedido, se han mantenido en cierto modo dentro de esa tradición clásica cuyo estudio habían emprendido: encerrados en este horizonte han contemplado y han visto los mitos con los ojos de los griegos. De hecho, éstos no rechazaron sin más el mito, en nombre del *logos,* arrojándolo a las tinieblas del error y a las quimeras de la ficción. No dejaron de utilizarlo literariamente, como el tesoro común del que debía alimentarse su cultura para permanecer viva y perpetuarse. Más aún, desde la edad arcaica reconocieron al mito un valor de enseñanza, aunque de enseñanza oscura y secreta; le atribuyeron un valor de verdad, aunque de una verdad no formulada directamente, de una verdad que, para ser entendida, necesitaba ser traducida a otra lengua de la que el texto narrativo no era más que la expresión alegórica. Ya en el siglo VI, Teágenes de Regio había acometido, en los mitos de Homero, este trabajo de exégesis alegórica que, sustituyendo los datos propios del relato por equivalentes simbólicos, efectúa su transposición al vocabulario de la cosmología, de la física, de la moral o de la metafísica. El mito resulta así purificado de los absurdos, las inverosimilitudes o las inmoralidades que provocan el escándalo de la razón, pero a costa de una renuncia a lo que es en sí mismo, negándose a tomarlo al pie de la letra y haciéndole decir cosas muy diferentes de las que buenamente tiene intención de contar. Este tipo de hermenéutica había de encontrar su expresión más espectacular en el estoicismo y el neoplatonismo [15], pero puede afirmarse que toda la tradición griega, cuando acepta dar beligerancia al mito, se sitúa en una perspectiva análoga y reconoce en él bien una manera diferente de decir, en forma figurada o simbólica, la misma verdad que expone el *logos* de manera directa, bien una manera de decir lo que es distinto de la verdad, lo que, por su naturaleza, se sitúa fuera del ámbito de la verdad, escapa, en consecuencia, al saber y no depende del discurso articulado según el orden de la demostración. El mismo Platón, que tan frecuentemente parece rechazar el *mythos* —como cuando en el *Filebo* (14 a) habla de un razonamiento, *logos,* que minado por sus contradicciones internas se destruye a sí mismo a la manera de un *mythos,* o cuando advierte en el *Fedón* (61 b), por boca de Sócrates, que el *mythos* no es asunto suyo sino de los poetas, aquellos poetas a los que la *República* expulsará de la ciudad

[15] Cf. F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque,* París, 1956; J. Pépin, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes.* París, 1958.

por mentirosos—, reservará al mito un lugar eminente en sus escritos como medio de expresar a la vez lo que está más allá y lo que está más acá del lenguaje propiamente filosófico. ¿Cómo expresar filosóficamente, por medio de palabras ordenadamente entrelazadas, el Bien, valor supremo que no es una esencia, pero que se sitúa, en cuanto fuente del Ser y el Conocer, más allá de la esencia en dignidad y en poder (*República*, 509 b ss.)? ¿Cómo hablar también filosóficamente del devenir, sometido en su incesante cambio a la causalidad ciega de la necesidad? Este devenir tiene demasiado de irracional para que se le aplique un razonamiento riguroso. No puede ser objeto de un saber verdadero sino sólo de una creencia, *pistis*, de una opinión, *doxa*. Por eso, en lo que concierne a los dioses y al nacimiento del mundo, es imposible aportar *logoi homologumenoi*, razonamientos enteramente coherentes. Es necesario contentarse con una fábula verosímil, *eikota mython* (*Timeo*, 29 bc). En lo que concierne al alma, su destino y su inmortalidad, Platón retoma los viejos mitos de la reencarnación, al igual que en su teoría de la reminiscencia (*anámnesis*) recoge los más antiguos mitos de la memoria en los que *Mnemosyne* representa en el más allá la fuente de la vida eterna reservada a quienes han sabido guardar en este mundo su alma pura de toda mancha. La *República* acaba con estas palabras: «Y es así, Glaucón, como el *mythos* se ha salvado del olvido y no se ha perdido. Y si le damos crédito, puede salvarnos a nosotros mismos.» En un texto de la *Metafísica* (1074 b ss.), Aristóteles excluye de la tradición mítica las fábulas que han forjado los hombres para persuadir a la multitud, como la de dar a los dioses forma y sentimientos humanos, pero también añade enseguida: «Si se separa del relato mítico su fundamento inicial y se considera sólo este fundamento, es decir, la creencia de que todas las sustancias primeras son dioses, entonces se advertirá que es una tradición verdaderamente divina.»

Se observa así que, aunque en muchos aspectos se oponga al lenguaje mítico, la filosofía griega lo prolonga o lo traspone a otro plano, desembarazándolo de lo que constituía en él el elemento de pura «fábula». La filosofía puede aparecer entonces como un intento de formular, desmitificándola, la misma verdad que el mito presentaba ya a su modo expresándola bajo la forma de relatos alegóricos.

Pero esta reintegración del mito al universo de la razón filosófica, del que se podía pensar que había sido expulsado, tiene su contrapartida: otorgándole derecho de ciudadanía, se le naturaliza como filosofía; aceptándolo, se le absorbe. Desde la

perspectiva de Aristóteles, reconocer que hay en el mito un elemento de verdad divina equivale a decir que el mito prefigura la filosofía, al modo como el habla infantil prepara el lenguaje del adulto y sólo tiene sentido en relación con él. El mito sería entonces como un esbozo de discurso racional: a través de sus fábulas se percibiría el primer balbuceo del *logos*.

### *F. Mitología griega y pensamiento occidental*

Si, al término de estos análisis, intentamos fijar el perfil del mito tal como nos lo ha legado la Antigüedad clásica, nos sorprenderá el carácter paradójico, y a primera vista casi contradictorio, del estatuto que la tradición le ha conferido. Por una parte, constituye durante más de un milenio el fondo común de la cultura, un marco de referencia no sólo para la vida religiosa, sino para otras formas de la vida social y espiritual, el cañamazo sobre el que no han dejado de bordar tanto la literatura escrita de los doctos como los relatos orales del medio popular. Por otra parte, en esa misma civilización, parece como si no se le reconociera ni un lugar, ni una figura, ni una función que le sean propios. O bien se define el mito negativamente por una serie de carencias o de ausencias —es el no sentido, la no razón, la no verdad y la no realidad—, o bien, si se le concede un modo de ser positivo, es para reducirlo a algo distinto, como si su acceso a la existencia tuviera que pasar por su transferencia a otro lugar, su traducción a una lengua y a un pensamiento que le son extraños. Ora se le asimila en su aspecto de fabulación a la creación poética, a la ficción literaria, y se le relaciona con esa facultad de la imaginación que indudablemente nos hechiza, pero como «maestra del error y de la falsedad»; ora se le concede una significación de verdad, pero para asimilarla inmediatamente a aquella que pertenece al discurso filosófico, del que entonces el mito aparece como una aproximación poco hábil o como una alusión indirecta. En todos los casos el mito adopta la forma de alegoría, tanto en su estatuto como en su palabra: no ocupa ya un campo propio ni tampoco habla una lengua que sea verdaderamente suya. En la tradición de pensamiento que nos viene de los griegos, marcada como está por el sello del racionalismo, el mito, a pesar del lugar que ocupa, de su impacto y de su importancia, se encuentra oscurecido en sus aspectos y funciones específicas, cuando no es pura y simplemente rechazado en nombre del *logos*. De una u otra forma queda siempre, como tal, exorcizado. Será necesario esperar a

un pensador como Schelling, que afirma que el mito no es en absoluto alegórico sino «tautagórico», para que la perspectiva se modifique abierta y radicalmente. Si el mito no dice «otra cosa», sino precisamente esa cosa que no puede en ningún caso decirse de otro modo, nace un nuevo problema y todo el horizonte de estudio de la mitología se transforma: ¿qué es, entonces, lo que dice el mito y qué relación hay entre ese sentido del que es portador y la manera en que lo dice?

Sin embargo, como toda paradoja, también la de la mitología clásica comporta una enseñanza. Si el mito puede ser simultáneamente ese terreno en el que a lo largo de los siglos arraiga una cultura y esa parte de la cultura cuya autenticidad parece negar, es sin duda porque su papel, su función y su significación fundamentales no resultan inmediatamente recognoscibles para sus usuarios, no residen, al menos en lo esencial, en el nivel de la forma manifiesta de los relatos. Un mito como los de Grecia no es un dogma cuya forma deba fijarse de una vez por todas de manera rigurosa porque sirve de fundamento a una creencia obligatoria. El mito, como hemos dicho, es un cañamazo en el que bordan la narración oral y la literatura escrita; y la una y la otra bordan con la suficiente libertad como para que las divergencias en las tradiciones y las innovaciones aportadas por ciertos autores no provoquen escándalo o tan siquiera problemas desde el punto de vista de la conciencia religiosa. Si los mitos pueden variar así de una versión a otra sin que ello afecte al equilibrio del sistema general, es porque lo que importa no es tanto la afabulación, que puede diferir en el curso particular que toma en un momento o en otro la historia contada, como las categorías transmitidas implícitamente por el conjunto de los relatos y la organización intelectual que subyace al juego de las variantes. Pero esta arquitectura mental, esta lógica subyacente que el mito aplica al desplegar el abanico de sus múltiples versiones y que cada niño aprende sin apercibirse de ello, escuchando y repitiendo la tradición como aprende su lengua materna, son tanto menos perceptibles cuanto más naturales, más inmediatas parecen. Hay que estar lejos, fuera de una cultura, hay que experimentar con respecto a su mitología una impresión de extrañamiento total, sentirse desorientado ante el carácter insólito de un tipo de fábula, de un género de lo fantástico que no nos son familiares, para que se haga patente la necesidad de un rodeo, de una vía de acceso menos directa, pasando del texto superficial a los cimientos que aseguran su organización estructural, de la serie múltiple de las variantes a la arquitectura que proporciona la clave del conjunto y per-

mite así la descodificación de un verdadero sistema de pensamiento que no es inmediatamente accesible en todos sus niveles a nuestros hábitos de pensamiento.

Por consiguiente, lo que, de partida, habría constituido el principal obstáculo epistemológico para el análisis riguroso de los mitos griegos sería más su excesiva proximidad, su presencia aún demasiado «natural» en el universo mental del Occidente, que su singularidad, su rareza. Así se explica que los progresos más espectaculares de las investigaciones mitográficas en la época contemporánea se inscriban más en el activo de los antropólogos y los etnólogos que en el de los helenistas que sin embargo trabajan con un material desde hace mucho tiempo inventariado, clasificado y comentado. Indudablemente se necesitaban dos condiciones para que se renovaran las perspectivas tradicionales en la aproximación al mito. Era necesario, primero, que los conocimientos relativos a la Antigüedad clásica dejaran de encontrarse mezclados con el saber general de los doctos, dejaran de estar integrados, como lo estuvieron desde los siglos XV al XVIII europeos, en una «erudición» cuyo origen se remonta a la época helenística: en resumen, que los hechos antiguos comenzaran a situarse a una distancia a la vez histórica y cultural [16]. En segundo lugar, y sobre todo, era necesario que los mitos griegos dejaran de constituir el modelo, el centro de referencia de la mitología, que, con el desarrollo de una ciencia comparada de las religiones, fueran confrontados con los mitos de otras grandes civilizaciones no clásicas y, mediante la aportación de las investigaciones etnográficas, con los de los pueblos sin escritura. A través de este doble movimiento, por una parte de alejamiento de la Antigüedad (que permite concebir el helenismo como un momento histórico, un mundo espiritual particular que tiene sus caracteres propios), y, por otra, de acercamiento de los mitos griegos a los de otras poblaciones (que permite contemplar lo mítico, bajo la diversidad de sus formas, como un nivel del pensamiento en general) se han definido los grandes rasgos de la problemática contemporánea referente al universo del mito.

[16] Cf. B. Bravo, *Philologie, histoire, philosophie de l'histoire*, Varsovia, 1968.

## II. ESBOZO DE UNA CIENCIA DE LOS MITOS

Uno y otro movimiento se inician hacia el final del siglo XVIII: por una parte se produce, especialmente en Alemania, el despegue de los estudios de filología histórica, con lo que la historia se asocia a la erudición de la que antes se había separado (en lo que concierne a la Antigüedad, la historia era la misma que habían escrito los antiguos con la pluma de Heródoto, Tucídides, Polibio, etc.); al mismo tiempo, el romanticismo, y después el hegelianismo, desarrollaban las nociones de *Volk*, *Volksgeist* y *Weltgeist*, que, prefigurando nuestros conceptos de cultura y civilización, podían aplicarse en particular al mundo griego. Por otra parte, ya en 1724, el padre J. F. Lafitau había establecido un paralelo, que iba a ser recogido por De Brosses, entre las leyendas en las que creían los griegos y las supersticiones de los indios del Nuevo Mundo [17]. Esta convergencia reconocida entre la mitología de Grecia, madre de la civilización y nodriza de la razón, y la de los salvajes de América iba a suscitar públicamente, tras el fracaso de las interpretaciones simbolistas de F. Creuzer, un escándalo que las tres grandes escuelas cuyos enfrentamientos dominan el campo de los estudios mitológicos a fines del siglo XIX, se esforzarían igualmente por aprovechar [18]: si se rechazan las explicaciones demasiado fáciles y gratuitas de tipo alegórico, ¿cómo explicar, en el pueblo que alcanzó «los límites de la civilización», este lenguaje «insensato e incongruente» que narra historias «salvajes y absurdas» [19] y atribuye a los dioses «cosas que harían estremecerse al más salvaje de los pieles rojas [20]»: todas las abominaciones del parricidio, el incesto, el adulterio, la sodomía, el homicidio y el canibalismo? ¿Cómo justificar la presencia, al lado de la razón más depurada, de este elemento irracional del mito, que recuerda el lenguaje «de una mente afectada temporalmente por la demencia» [21]? En una palabra, ¿cómo es posible que la barbarie aparezca, a través del mito, inscrita en el corazón mismo de

[17] J.-F. Lafitau, *Moeurs des sauvages américains comparées aux moeurs des premiers temps*, 4 vols., París, 1724; De Brosses, *Du culte des dieux fétiches ou parallèle de l'ancienne religion de l'Egypte avec la religion actuelle de la Négritie* (s. l.), 1760.

[18] Seguimos aquí a M. Detienne, de cuyo estudio titulado *Mythe et langage* tomamos las referencias a A. Lang y M. Müller.

[19] A. Lang, *La mythologie*, París, 1880, p. 20.

[20] M. Müller, *Nouvelles leçons sur la science du langage*, trad. de G. Harris y G. Perrot, París, 1968, p. 115.

[21] A. Lang, *op. cit.*, p. 63.

esta cultura de la que procede directamente nuestra ciencia y, en gran medida, también nuestra propia religión?

A esta pregunta han dado tres tipos muy diferentes de respuesta la escuela de mitología comparada, la escuela antropológica inglesa y la escuela histórica filológica alemana. En los seminarios que impartió en 1972-1973 en la Ecole Pratique des Hautes-Etudes, Marcel Detienne se esforzó por situar estas tres corrientes de pensamiento en la historia de las investigaciones mitológicas. En lugar de seguir el curso de una demostración que él mismo expondrá detalladamente mejor de lo que nosotros podríamos hacer, me limitaré a recoger algunas conclusiones ya formuladas por él en su artículo «Mythe et langage. De Max Müller à Claude Lévi-Strauss».

## A. *Mito y lenguaje: la escuela de mitología comparada*

Para Max Müller y la escuela de mitología comparada (en la que se pueden incluir, entre los helenistas, Ludwig Preller [22] y A. H. Krappe [23] en Alemania y Paul Decharme en Francia [24] y cuya influencia se extiende bastante más allá de sus adeptos declarados), el carácter absurdo e incongruente del mito se explica como una especie de desviación, de perversión metafórica en el curso de la lengua, una excrecencia malsana aparecida en su seno. La mitología es, esencialmente, un discurso patológico que se injerta y se desarrolla en el árbol del lenguaje, cuyo tronco tiene sus raíces en la experiencia original de los grandes fenómenos cósmicos como el retorno regular del sol o el estallido de la tempestad [25]. El trabajo del especialista en mitología comparada consiste, pues, en buscar a través del dédalo de las etimologías, de las evoluciones morfológicas y de las interferencias semánticas, los valores primeros, que, en las «raíces» de la lengua, antes de que su sentido se obliterara, traducían el contacto con la naturaleza. La explicación naturalista viene así a relevar, o incluso a suplantar, el análisis del lenguaje. «Un buen mitólogo, escribirá Paul Decharme, se reconoce más por su sentimiento de la naturaleza que por su seguridad lingüística» [26].

---

[22] L. Preller, *Griechische Mythologie*, 2 vols., 4.ª ed. por C. Robert, Berlín, 1894.

[23] A. H. Krappe, *Mythologie universelle*, París, 1930; *La genèse des mythes*, París, 1938.

[24] P. Decharme, *Mythologie de la Grèce antique*, París, 1884.

[25] A. Kuhn, *Mythologische Studien*, 1886.

[26] *Op. cit.*, p. 27.

## B. *Mito y evolución social: la escuela antropológica inglesa*

Para la escuela antropológica inglesa de E. B. Tylor y Andrew Lang[27] (en la que pueden incluirse J. F. Frazer[28] y, entre los helenistas puros, J. E. Harrison, G. Murray, F. M. Cornford y A. B. Cook), el salvajismo de los mitos en las grandes culturas históricas no puede provenir de una degeneración con respecto a un estado anterior, mejor fundado y más razonable, de la conciencia lingüística; antes al contrario, es testimonio de la supervivencia en civilizaciones avanzadas de esa barbarie primitiva de la que ciertos pueblos, que aún no han salido de ella, nos ofrecen un modelo viviente. Las «extravagancias» mitológicas de los antiguos no corresponden tampoco a un desvarío en el desarrollo de las lenguas, sino a un estadio en la evolución social e intelectual de la humanidad, una etapa que todos los pueblos han atravesado y en la que se encuentran detenidos aquellos a los que se llama arcaicos. Vestigio del salvajismo, y no ya «enfermedad del lenguaje», el mito puede definirse como el estado salvaje del pensamiento. Ello conducirá a insistir en los rasgos que distinguen este pensamiento salvaje de nuestra inteligencia civilizada, a marcar entre las dos mentalidades una distancia que se convertirá con L. Lévi-Bruhl en un auténtico foso. Caracterizado, según Tylor, por el animismo y dominado, según Frazer, por la magia simpática, el pensamiento salvaje es finalmente relegado por el sociólogo francés a una especie de *ghetto* y encerrado en el estadio «prelógico» como se interna en su asilo al esquizofrénico cuyo delirio es en muchos aspectos semejante a la mentalidad primitiva. Enteramente dominado por la afectividad, desconocedor del principio de no contradicción, insensible a las secuencias causales, incapaz de distinguir al sujeto del objeto, regido por una ley de participación que asimila las cosas más diversas, el pensamiento salvaje que opera en el mito no es sólo diferente de nuestro sistema conceptual, sino que constituye, en cuanto prelógico y mítico, su contrario, su reverso, de la misma manera que la demencia no

---

[27] E. B. Tylor, *Primitive culture. Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom*, Londres, 1903. A. Lang, *La mythologie*, trad. francesa de L. Parmentier, París, 1880; *The making of religion*, Londres, 1909 (1.ª ed., 1898).

[28] J. G. Frazer, *The golden bough. A study in magic and religion*, 12 vols., Londres, 1911 1915 [*La rama dorada. Magia y religión*, México, FCE, 1944. Trad. de la ed. abreviada, Londres, 1922].

es sólo diferente de la razón sino que representa su antípoda [29].

Al hacer así hincapié en las emociones y los afectos que dominan la conducta y el pensamiento de los primitivos, los antropólogos de la escuela inglesa han tenido tendencia a conceder prioridad al ritual entre los fenómenos religiosos. El mito se considera secundario: duplica, en el plano de la lengua, el procedimiento del culto, único realmente importante desde el punto de vista de las necesidades colectivas y del que el mito constituye la justificación o el comentario oral. Explicar un mito es encontrar el ritual al que corresponde. Por otra parte, el evolucionismo no tiene únicamente la ventaja de un constante recurso a la categoría de la supervivencia: permite también el empleo de un comparatismo global entre civilizaciones y religiones diversas. Se arrancan de su contexto religioso, cultural y social, ritos, figuras divinas y secuencias míticas que pertenecen a conjuntos diferentes. Se les asimila los unos a los otros, haciendo abstracción de sus rasgos distintivos y recurriendo a grandes categorías, lo bastante generales y confusas como para aplicarse un poco en todas partes sin ser rigurosamente pertinentes en ninguna: mana, tótem, cultos de fecundidad, diosas madres y espíritu de la vegetación. Y, finalmente, los discípulos de Tylor y de Lang recurren a explicaciones de tipo naturalista, aunque distintas de las que ofrece la mitología comparada. En lugar del sol o la tormenta, son las relaciones del hombre con la tierra de la que obtienen su sustento las que asientan la experiencia religiosa arcaica en el substrato de la realidad natural. Vida y muerte de la vegetación, retorno de las fuerzas primaverales y, en el caso de la Grecia antigua, *eniantós daimon,* forman, a través de los ritos de renovación a los que dan lugar, el núcleo original alrededor del cual van supuestamente a organizarse los panteones y las mitologías.

### C. *Mito e historia literaria: la filología histórica*

En oposición a estas dos corrientes, que, al abrirse el helenismo tradicional a otras disciplinas como la lingüística y la antropología y ampliar su horizonte a otras culturas, renovaron, cada una a su modo y con sus limitaciones, el estudio del mito, la nueva escuela histórica filológica alemana marca, en esa misma época de fines del siglo XIX y comienzos del XX, el repliegue de

[29] Cf. I. Meyerson, *Les fonctions psychologiques et les oeuvres,* París, 1948, p. 128.

la filología sobre sí misma y su voluntad de confiscar los estudios de mitología clásica. Al mismo tiempo que contribuyó a reunir la documentación en instrumentos de trabajo hoy todavía indispensables, esta escuela impuso en su presentación de los hechos una visión general y una metodología tan estrictamente positivistas que los problemas fundamentales del mito en el caso griego se dejaron entre paréntesis. Uno de sus máximos representantes, Otto Gruppe, definió con claridad su espíritu y sus técnicas [30]. El método es histórico y genético. Su objetivo es establecer por medio de la filología y la cronografía el estado civil exacto de un mito, su origen y su recorrido: de dónde viene, dónde ha aparecido, cuándo se ha constituido, qué formas sucesivas ha revestido, qué puede saberse de su primera versión documentada y, cuál debe considerarse como su arquetipo.

Esta reducción del análisis mítico a la investigación cronológica y tipológica lleva finalmente, al desechar toda investigación específica del sentido, a asimilar el mito a la historia. Si el arquetipo de un mito aparece en tal lugar y en tal momento, se supondrá que traduce tal acontecimiento histórico: migraciones de pueblos, conflictos entre ciudades, derrocamiento de una dinastía, etc. Al final se cae en la explicación evemerista. Jean Bérard no vacila en afirmar: «Uno de los resultados de la investigación en el estudio de las religiones antiguas desde principios de siglo ha sido sacar a la luz el substrato de realidad histórica que, con frecuencia, ocultan las leyendas.» Pero todo el interés del mito, ¿no viene precisamente de la extraordinaria distancia que hay entre el acontecimiento que creemos a veces poder situar en su origen y el ciclo de los relatos tal como han llegado hasta nosotros?

A este desconocimiento de la especificidad del mito está ligado el segundo aspecto de los trabajos de la escuela filológica: el análisis puramente literario de los textos. Las diversas versiones de un mito se estudian en función del tipo literario, del género de la obra y de la personalidad de los autores que los han utilizado. Así, Carl Robert centra su interés en la elaboración y la transformación de los mitos en la literatura y en el arte [31]. En último extremo, la mitología parece pertenecer al mismo orden de fenómenos y ser analizable con los mismos

---

[30] O. Gruppe, «Geschichte der klassischen Mythologie und Religionsgeschichte, während des Mittelalters im Abendland und während der Neuzeit», en *Lexicon der griechischen un römischen Mythologie,* de W. H. Roscher, suplemento, Leipzig, 1921. Del mismo autor, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte,* Munich, 1906.

[31] C. Robert, *Die griechische Heldensage,* 2 vols., Berlín, 1920-21.

criterios que la creación estética, poética e intelectual. Según U. von Wilamowitz-Möllendorff[32], es entre los grandes escritores y entre los filósofos donde hay que buscar las manifestaciones superiores y más auténticas de la religión.

El positivismo histórico de esta escuela inspira en lo esencial la obra de M. P. Nilsson, suma y modelo de la historia religiosa y mitológica de Grecia[33]. Los trabajos del sabio sueco, cuya autoridad continúa pesando con fuerza en la orientación de los estudios en estos campos, denotan una actitud de ánimo muy caracterizada, una postura intelectual muy definida tanto con respecto a los mitos como respecto a los hechos religiosos. El estudio de la religión griega no se aborda de una manera que permita discernir las estructuras maestras del panteón, las formas diversas de agrupamiento que asocian u oponen a las potencias divinas, las articulaciones del sistema teológico, sino que se atiene al carácter fundamentalmente compuesto, sincrético y «heteróclito» de la religión clásica, concebida no como un todo organizado, sino como un agregado de dioses reunidos más por las vicisitudes de la historia que por alguna lógica interna. De esta forma se llega a establecer una galería de retratos singulares cuyo orden de exposición podría ser alfabético, como en un diccionario; los componentes de cada figura divina que, desde esta perspectiva segmentaria, parecen concordar mal los unos con los otros, se explican por procesos de fusión entre elementos de origen diferente que se han encontrado ocasionalmente. Así, para Nilsson, el Dioniso griego procede de una combinación entre un genio de la vegetación asiático y el culto orgiástico de una divinidad tracia. Pero la cuestión fundamental es la del estatuto del Dioniso griego, arcaico y clásico, su lugar en las prácticas, las creencias y los mitos, su posición en el seno de una conciencia religiosa que nada sabía de una eventual dualidad de origen, y las funciones de este dios y de su religión en el sistema global al que pertenecen desde hace mucho tiempo (lo que disminuye la importancia relativa de los problemas de origen), puesto que su nombre parece figurar ya en las tablillas de la Pilos micénica y, en cualquier caso, sus fiestas se celebran ya antes de la colonización jónica de Asia Menor.

El mismo carácter incoherente se atribuye a la mitología. Esta se compondría de tres estratos sedimentarios radicalmente heterogéneos: en primer lugar, explicaciones causales o etioló-

---

[32] U. von Wilamowitz-Möllendorff, *Der Glaube der Hellenen*, 2 vols., Basilea y Stuttgart, 1959.

[33] M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, 2 vols., Munich, 1967 (I), 1961 (II) [*Historia de la religiosidad griega*, Madrid, Gredos, 1970].

gicas; en segundo lugar, depósitos que la historia ha dejado en la leyenda; por último, elementos «imaginarios», que son aquellos que el historiador no consigue reducir a las dimensiones del acontecimiento y en los que, al no descubrir el reflejo de lo real, supone, según la expresión de Nilsson, un «juego gratuito de la imaginación», una libre fantasía cuyas creaciones llenas de vida expresarían un fondo de creencias populares, de supersticiones campesinas, muy próximas aún a la tierra «que es la fuente de toda religión y de la que proceden incluso los grandes dioses» [34].

Entre la concepción de un panteón poco estructurado, disperso y sincrético y la de una mitología, amalgama de datos incoherentes, hay una estrecha solidaridad. Como escribe Edouard Will, la religión griega ofrece «un conjunto asombroso de contradicciones y paradojas que los mitos locales sólo con dificultades permiten resolver. Parece evidente que es esta infinita diversidad en la unidad, esta confusión que afecta a todos los panteones y sistemas cultuales locales, la que nos ha privado de grandes textos sistemáticos tales como los que nos han legado la India o el Irán» [35].

En la línea y en la lógica de una cierta filología tradicional, cualquier tentativa de descifrar la religión y la mitología griegas corre así el riesgo de convertirse en una empresa desesperada. ¿Cómo pretender buscar un orden en lo que, por naturaleza, sería un revoltijo incoherente? La tradición clásica, cuando se repliega sobre sí misma, pone plenamente de manifiesto la paradoja que estaba inscrita desde el comienzo en la oposición entre el *logos* y el *mythos* tal como la Antigüedad nos la había transmitido: el mismo pueblo y la misma civilización en que habían encarnado las virtudes de la claridad, el rigor y el orden intelectual, vivían, en el plano de la religión y del mito, en una especie de caos.

## *D. El horizonte intelectual de las investigaciones sobre el mito*

Las tres corrientes de pensamiento que marcan los comienzos de una ciencia moderna de los mitos se enfrentan ciertamente y polemizan a veces con dureza, pero sus enfrentamientos se pro-

---

[34] M. P. Nilsson, *La religion populaire dans la Grèce ancienne*, trad. de F. Durif, París, 1954, p. 33.
[35] E. Will, «Bulletin historique», en *Revue Historique*, 1967, p. 452.

ducen, podría decirse, en un campo cerrado, en el marco de un espacio intelectual que los limita a todos igualmente y del que es posible, a pesar de las profundas divergencias teóricas y metodológicas, definir las líneas maestras y marcar los límites comunes.

1. Bajo formas diversas, y aun opuestas, la perspectiva es en las tres corrientes fundamentalmente genética y la investigación se orienta hacia el descubrimiento del «origen». Las diferentes etapas de formación del lenguaje, los sucesivos estadios de evolución social e intelectual y las transformaciones históricas de un tema mítico se refieren por igual, como principio de explicación, a un estado primitivo o a un arquetipo primero.

2. Todavía no se formula la idea de que religión y mitos forman un sistema organizado cuya coherencia y múltiples articulaciones es necesario comprender. Cada mito, cada versión y cada divinidad se estudian aisladamente. En la línea seguida, por ejemplo, en la obra clásica de Farnell, *The cults of the Greek States*, se aborda alternativamente el estudio de cada dios, con su mitología particular, como si un panteón, suma de entidades individuales, pudiese cortarse en trozos.

3. El mito se trata por reducción. En lugar de ver en él una forma de expresión específica, una lengua que se ha de descifrar, se le reduce ora a un accidente, un contrasentido en el desarrollo del lenguaje, ora a una práctica ritual, ora a un acontecimiento histórico. Si se hace al mito el favor de concederle un excedente con respecto a las realidades en las que se injerta y que constituyen su basamento, tal añadido se considera como una nadería, un juego gratuito, una fantasía inútil, carente de significación intrínseca.

4. La noción de símbolo religioso, a falta de un análisis lingüístico y sociológico apropiado, se utiliza en su acepción literaria, metafórica, bien ligando el símbolo mítico a ese fondo primitivo y original que se supone expresa toda religión (fuerzas de la naturaleza, relaciones con la tierra, vida y muerte de la vegetación), bien asimilándolo a las «fantasías imaginativas» de los poetas y los filósofos.

5. Encerrado en este marco, el estudio del pensamiento mítico de los griegos oscila entre dos polos extremos: o se intenta encajar en una mentalidad primitiva siempre semejante a sí misma, siempre igualmente contraria a la nuestra (animismo, magia simpática, pensamiento prelógico) o se le aplican nuestras propias categorías como si el «sentido común» del helenista contemporáneo fuera, a la manera de la razón carte-

siana, la cosa más universalmente difundida del mundo. En ninguno de los dos casos la investigación consigue ser realmente histórica, reconocer la especificidad del caso griego con respecto a otras formas de expresión mítica, como tampoco consigue explicar, en el plano sincrónico, la arquitectura de conjunto de estos sistemas de pensamiento.

## III. EL MITO HOY

Es en el período de entreguerras cuando se transforma el horizonte de los estudios mitológicos y se abre paso una nueva problemática. Los cambios se producen en múltiples direcciones, desde puntos de vista diferentes y a partir de disciplinas muy variadas: filosofía del conocimiento, psicología, sociología, etnología, historia de las religiones y lingüística. Todas esas investigaciones tienen en común el hecho de tomarse el mito en serio, aceptarlo como una dimensión irrecusable de la experiencia humana. Se rechaza lo que había de estrechamente limitado en el positivismo del siglo pasado, con su confianza ingenua en una evolución de las sociedades que progresan desde las tinieblas de la superstición hasta la luz de la razón. Se ponen en duda al mismo tiempo, por un mejor conocimiento de las otras culturas, las formas particulares de racionalidad que Occidente ha conservado y desarrollado. Se despierta ahora el interés por esa parte de oscuridad que el hombre lleva dentro de sí, por lo que esa parte oscura puede tener de auténtica y esencial. Bajo diversos aspectos se inicia desde esta perspectiva una rehabilitación del mito. Su «carácter absurdo» no es denunciado ya como un escándalo lógico; ahora se percibe como un desafío a la inteligencia científica que debe aceptarlo para comprender ese algo distinto que es el mito e incorporarlo al saber antropológico.

Quizá se podría, adoptando una clasificación de E. Leach, distinguir en esta serie de aproximaciones algunas líneas esenciales que, cruzándose unas veces y mezclándose otras, han llevado a los tres grandes tipos de teorías en torno a las cuales se reagrupan hoy las investigaciones sobre los mitos: simbolistas, funcionalistas y estructuralistas.

### A. *Simbolismo y funcionalismo*

En la línea de pensamiento de Creuzer[36] y Schelling[37], la reflexión sobre el simbolismo del mito como modo de expresión diferente de pensamiento conceptual es uno de los componentes principales de la indagación moderna sobre el sentido y el alcance de las creaciones míticas. Por esta vía ha sido ciertamente con E. Cassirer con quien el análisis ha ido más lejos y de forma más sistemática. Pero en la psicología profunda de Freud y Jung, en la fenomenología religiosa de un Van der Leeuw[38] y un W. F. Otto[39] y en la orientación claramente hermenéutica de historiadores de las religiones como M. Eliade[40] y de filósofos como P. Ricoeur[41], la noción de símbolo constituye el hilo conductor del pensamiento y esa unidad temática une entre sí, a pesar de sus orientaciones a veces opuestas, estas diferentes aproximaciones al mito. Se puede, pues, intentar precisar la coloración común que estos múltiples puntos de vista reciben de una misma luz cuyo foco es siempre la noción de símbolo.

El símbolo se opone al signo del lenguaje conceptual en toda una serie de planos. El signo es arbitrario en su relación con lo que significa (o más exactamente, para hablar como los lingüistas, el signo es doble, tiene dos caras, significante y significado, y el lazo entre estos dos aspectos, al menos por lo que hace a cada signo tomado aisladamente, es enteramente arbitrario). El signo hace referencia a una realidad exterior a él, a la que remite como objeto de conocimiento (referente). Un signo no tiene valor significante más que por sus relaciones con otros, por su inclusión en un sistema general; en ese conjunto estructurado, lo que era significado a un cierto nivel de abstrac-

---

[36] F. Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen, Vorträgen und Entwurfen*, 4 vols., Leipzig y Darmstadt, 1810 1812.

[37] F. W. J. Schelling, *Introduction à la philosophie de la mythologie*, trad. de S. Jankelevitch, 2 vols., París, 1945-46.

[38] Van der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion*, trad. de J. Marty, París, 1948.

[39] W. F. Otto, *Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes*, Francfort, 1947.

[40] M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, París, 1949 [*Tratado de historia de las religiones*, Madrid, Cristiandad, 1974]; *Aspects du mythe*, París, 1963; *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, París, 1971.

[41] P. Ricoeur, «Structure et hermeneutique», *Esprit*, 1963, n. s. 11, páginas 596-627; artículo «Mythe», en *Encyclopaedia Universalis*.

ción puede funcionar como significante a otro, más elevado. El signo está determinado, circunscrito; se presta a operaciones precisas; en su límite, en el lenguaje técnico y científico, el signo es simple, unívoco y transparente; se define por la serie de operaciones a las que se presta, la lógica de estas operaciones y la axiomática de su combinatoria. El símbolo conlleva, por el contrario, un aspecto «natural» y «concreto»; está vinculado en parte a lo que expresa. Esta naturaleza compartida por el símbolo y su contenido proviene, según la interpretación de los simbolistas, de que no se refiere a un objeto exterior a él, como en una relación entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido. Es en este sentido en el que el símbolo mítico puede considerarse «tautagórico»: no representa otra cosa, se presenta y se afirma a sí mismo. No es un saber que concierne a un objeto, es presencia en sí mismo. No pertenece, pues, como el signo, al orden de la intelección, sino al de la afectividad y de la voluntad cuyas reacciones fundamentales, cuyas aspiraciones más profundas, no son sólo subjetivamente vividas en la intimidad de cada uno, sino que se proyectan y se objetivan fuera expresándose en las formas de lo imaginario, en las configuraciones míticas cuyas estructuras de base (cuyos arquetipos, en el sentido de Jung) tendrían la misma constancia y la misma universalidad que los marcos del pensamiento lógico. Por supuesto, esta concepción del simbolismo se presta a dos interpretaciones contrarias del mito, según se sitúe el símbolo por debajo del concepto o por encima de él. En el primer caso se le asimila, como lo hace Freud, a las otras formas de expresión «sintomática» de los deseos inconscientes; se le relaciona con los productos de las pulsiones afectivas tal como se manifiestan en las imágenes oníricas, las fantasías de ciertas neurosis con sus procesos de condensación, desplazamiento y figuración simbólica de los objetos de la libido. En el segundo caso se le coloca, por el contrario, por encima del concepto —del que se subraya que sólo se aplica válidamente al conocimiento del mundo de los fenómenos— y se le relaciona, como hacen Jung y Kerenyi, Van der Leeuw, Otto y Eliade, con el esfuerzo por expresar aquello que, en la experiencia íntima de la *psyché* o en el inconsciente colectivo, sobrepasa los límites del concepto, escapa a las categorías del entendimiento, aquello que no puede ser conocido, en sentido estricto, pero puede sin embargo ser «pensado», reconocido a través de formas de expresión en las que se inscribe la aspiración humana a lo incondicionado, a lo absoluto, a lo infinito, a la totalidad, es decir, por usar el lenguaje de la fenomenología religiosa, a la apertura a lo sagrado. Mas el hecho

de que se interprete el símbolo en su relación con el pensamiento conceptual, por abajo o por arriba, compromete la filosofía personal de los autores, pero no modifica las condiciones que impone al análisis concreto de los mitos una lectura en términos de símbolos. El símbolo se define como fluido, difuso, indeterminado, complejo y sincrético. Al ideal de la univocidad del signo, opone el símbolo su polisemia, su aptitud inagotable para cargarse de nuevos valores expresivos. A la delimitación precisa de los signos y de las clases de signos, a su función distintiva, a la regularidad de sus combinaciones, se oponen la maleabilidad y la libertad de los símbolos que pueden deslizarse de una forma a otra y hacen confluir en una misma estructura dinámica los campos más diversos, borrando las fronteras entre los diferentes sectores de lo real y expresando en un juego de reflejos múltiples la interrelación de los fenómenos humanos, las realidades sociales, las fuerzas naturales, las potencias sobrenaturales y sus consonancias recíprocas, mientras que los conceptos los aíslan y los determinan precisamente para ordenarlos en clases separadas. El signo sólo tiene sentido con relación al sistema del que es un elemento. Un símbolo verdadero vale por sí mismo, por su dinámica interna, su poder de desarrollo indefinido, su capacidad de poner un aspecto de la experiencia humana en consonancia con la totalidad del universo. Es esta fuerza de expansión del símbolo la que fundamenta su vocación para expresar, en una forma siempre necesariamente limitada, lo que escapa a la limitación: la totalidad y el infinito. Así, el símbolo no está nunca en equilibrio ni en reposo. Hay en él un movimiento constante, una intención más allá de lo que expresa. Esta tensión del símbolo a sobrepasar indefinidamente su propio contenido lo cualifica como expresión de lo sagrado, de lo divino, y explica a la vez la vida permanente de los mitos, que reciben sin cesar nuevas significaciones, incorporando comentarios, glosas e interpretaciones para abrirse a otras dimensiones por explorar o por redescubrir.

Esta presentación del símbolo tiene el mérito de plantear con fuerza el problema del lenguaje mítico y de su especificidad en su relación con el sentido mismo de los relatos. Pero acepta como evidentes toda una serie de afirmaciones por lo menos discutibles. La función del mito, de todos los mitos, ¿es exclusivamente la de remitir, a través de la expresión simbólica, a lo sagrado, lo divino, lo incondicionado? La respuesta afirmativa presupone entre mito y religión —religión entendida en el sentido que le da una cierta tradición espiritual— una relación de identidad que muchos mitólogos no estarían dispuestos a acep-

tar bajo esta forma [42]. Por otra parte, la noción de símbolo plantea, en el estado actual de las disciplinas que contribuyen a su estudio (psicología, sociología, lingüística) más problemas de los que resuelve. ¿Hay fundamento para oponer de manera tan tajante el lenguaje del mito, simbólico y pleno de imágenes, a las otras lenguas de signos, de orden conceptual? El mito usa la lengua común, la de todos los días, aunque se sirva de ella de otro modo. Sería fácil mostrar las continuidades entre símbolos y signos y subrayar lo que el empleo del término símbolo (por ejemplo símbolo matemático) comporta aún de equívoco e incierto. Obsérvese, sobre todo, por lo que concierne a los problemas más particulares del mito, que las orientaciones simbolistas sustituyen el paciente trabajo de desciframiento, a través del análisis de las estructuras del relato, por una lectura inmediata e intuitiva que a los especialistas les parece siempre gratuita y muy frecuentemente errónea. Afirmando que la mitología utiliza un material simbólico constante, de valor universal y arquetípico, se abstienen de hacer cualquier referencia al contexto cultural, cualquier indagación de orden sociológico o histórico. De esa forma se corre un grave riesgo de dejarse engañar por la pretendida «familiaridad» de los símbolos e incurrir en contrasentidos o en anacronismos. Del repertorio propuesto por Jung de símbolos arquetípicos cuya presencia se encontraría por doquier (la tierra madre, el viejo sabio, el niño divino, el sol, *animus* y *anima*, la cruz, el mandala, etc.), lo mejor que puede decirse es que no consigue convencer. Además, cuando los estudios lingüísticos han demostrado tan profundas diferencias de organización fonológica, morfológica y sintáctica entre los grupos de lenguas, ¿cómo se puede admitir sin la menor demostración la unidad del lenguaje simbólico concebido no como un sistema articulado a varios niveles, sino como un vocabulario universal cuyos valores significantes se deducirían sin más del mero inventario de sus términos?

Los funcionalistas, y muy en primer lugar Malinowski [43], no han encontrado, pues, dificultades para subrayar la distancia entre las interpretaciones de tipo simbolista y el papel que desempeñan efectivamente los mitos en el contexto social e institucional de los pueblos entre los que permanecen vivos. Para

---

[42] Cf. G. S. Kirk, *Myth. Its meanings and functions in ancient and other cultures*, Cambridge, Berkeley y Los Angeles, 1970, especialmente páginas 8 ss.

[43] B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, Nueva York y Londres, 1922 [*Los argonautas del Pacífico Occidental*, Barcelona, Península, 1973]; *Myth in primitive psychology*, Londres, 1926.

el antropólogo que trabaja sobre el terreno, el mito es una parte, un aspecto fragmentario de un conjunto más vasto: la vida social en cuanto sistema complejo de instituciones, valores, creencias y comportamientos. Desde esta perspectiva el mito deja de aparecer como portador de una verdad «metafísica», de una revelación religiosa o incluso de una simple explicación abstracta; no tiene un contenido teórico ni la virtud de una enseñanza espiritual. Solidario del rito —relato oral y práctica gestual constituyen las dos caras inseparables de una sola y misma expresión simbólica—, tiene como función reforzar la cohesión social y la unidad funcional del grupo, presentando y justificando en una forma codificada, agradable de entender, fácil de retener y de transmitir de generación en generación, el orden tradicional de las instituciones y las conductas. Así, el mito responde, en un doble plano, a las exigencias de la vida colectiva; satisface la necesidad general de regularidad, de estabilidad y de perennidad de las formas de existencia que caracteriza la sociabilidad humana; y permite también a los individuos en el seno de una sociedad particular adaptar sus reacciones los unos a los otros, someterse a las mismas normas y respetar las jerarquías, de acuerdo con los procedimientos y las reglas al uso.

Funcionalismo y simbolismo aparecen, en su oposición, como el revés y el derecho de un mismo cuadro; cada uno oculta o ignora lo que el otro reconoce y pinta. Los simbolistas se interesan por el mito en su forma particular de relato, pero sin clarificarlo por el contexto cultural; trabajan sobre el objeto mismo, sobre el texto en cuanto tal, pero no buscan en él el sistema sino los elementos aislados del vocabulario[44]. Los funcionalistas, en cambio, buscan el sistema que confiere al mito su inteligibilidad, pero en lugar de buscarlo en el texto, en su organización aparente u oculta, es decir, en el objeto, lo sitúan en otra parte, en los contextos socioculturales donde aparecen los relatos, es decir, en las modalidades de inserción del mito en el seno de la vida social. Con ellos, pues, el mito pierde su especificidad y sus valores de significación: no dice nada que no diga la misma vida social, y, en consecuencia, no podría decirse de él sino que, como todos los otros elementos del sistema social, permite al grupo funcionar. Tal optimismo finalista no da una explicación válida de los fenómenos mentales y sociales como tampoco la da de las realidades biológicas. Como observa Lévi-Strauss: «Decir que una sociedad funciona es una

[44] Cf. D. Sperber, «Le structuralisme en anthropologie», en *Qu'est-ce que le structuralisme?*, París, 1968, pp. 169-238.

perogrullada; pero decir que en una sociedad todo funciona es un absurdo»[45].

### *B. Nueva aproximación: de M. Mauss a G. Dumézil*

Es otra vía la que se indica en la obra de M. Mauss, de M. Granet y de L. Gernet: un antropólogo, un sinólogo y un helenista, los tres igualmente ligados a la escuela sociológica francesa, que se proponen de consuno adaptar las teorías de Durkheim para integrar en el estudio del mito las aportaciones de la historia, la lingüística y la psicología. Muy significativa es a este respecto la crítica que ya en 1908 formula M. Mauss[46] contra ciertas tesis de Wundt. Para el sabio alemán, el mito es menos objetivo, está menos ligado a los condicionamientos y constreñimientos sociales que la lengua porque está sometido a las fluctuaciones de la afectividad popular. Mauss no se contenta con aducir, como buen ortodoxo durkheimiano, el carácter institucional del mito, el aspecto coercitivo de sus temas, incluso de los más gratuitos en apariencia, y su valor de norma para el grupo, sino que compara el mito con el lenguaje para hacer de él un sistema simbólico que permita la comunicación en el interior de una colectividad. Arrancado de esa zona de confusión afectiva, de espontaneidad fantasiosa en que Wundt lo había situado, el símbolo mítico se define desde ese momento por su doble referencia a la coerción social por una parte y a la regla lingüística por otra. El mito no es una vaga expresión de sentimientos individuales o de emociones populares: es un sistema simbólico institucionalizado, una conducta verbal codificada que conlleva, como la lengua, maneras de clasificar, coordinar, agrupar y oponer los hechos, de captar a la vez semejanzas y desemejanzas, en resumen, de organizar la experiencia. En y por el mito, como en y por una lengua, el pensamiento se configura al expresarse simbólicamente, se constituye al mismo tiempo que se impone. Este conjunto de normas clasificatorias, de categorías mentales utilizadas en el mito, forma como la atmósfera intelectual general de las sociedades arcaicas y regula tanto su ética o su economía como sus prácticas propiamente religiosas. En este sentido puede decirse que, para M. Mauss, en todo simbolismo mítico existe una forma de ex-

[45] *Anthropologie structurale,* París, p. 17 [*Antropología estructural,* Buenos Aires, EUDEBA].

[46] M. Mauss, *Oeuvres,* vol. II, *Représentations collectives et diversité des civilisations,* París, 1969, pp. 195-242.

presión «globalizadora», que traduce al hombre total, aun cuando los diversos sistemas continúan vinculados, en sus particularidades, a condiciones sociohistóricas variables.

En su exploración del mundo legendario de la China antigua, M. Granet no ha disimulado nunca su deuda con respecto a M. Mauss [47]. Si ha podido escribir que, en el caso de una civilización como la de China, la leyenda es en cierta manera más verdadera que la historia, es porque descifra en ella esos mismos hechos fundamentales del pensamiento de los que la lengua es a la vez vehículo e instrumento: marcos del espacio y del tiempo, relaciones del microcosmos y del macrocosmos, organización lógica del pensamiento y concepción del universo según la misma regla de polaridad entre grandes principios opuestos como el yin y el yang. A través de la leyenda, M. Granet llega al descubrimiento de las realidades sociales y de las estructuras intelectuales que constituyen con su vínculo el fundamento institucionalizado de la mentalidad china.

Comparable en el ámbito del mundo griego es el trabajo de L. Gernet por la estrecha solidaridad que reconoce entre símbolos míticos, prácticas institucionales, hechos lingüísticos y estructuras mentales. Su tesis de 1917, titulada *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, de inspiración aún muy fuertemente durkheimiana, lleva ya como subtítulo: Estudio semántico. Es posiblemente el primer intento de una semántica estructural [48], partiendo de una investigación sobre el paso de procedimientos religiosos que utilizan simbolismos míticos a una reglamentación jurídica. Las significaciones de los términos, su empleo en diferentes momentos de la historia, los valores al principio míticos de palabras como *Dike, Hybris, Aidós*, etc., y luego su especialización en el curso de su evolución semántica, las construcciones sintácticas en que estos términos se utilizan, la aparición de vocablos nuevos a partir de raíces antiguas, las relaciones de asociación y contraste; en resumen, el análisis de un campo semántico y de sus transformaciones culmina en un estudio de las representaciones y prácticas colectivas. Entre lo lingüístico, lo institucional y lo conceptual, no existe solución de continuidad. Cuando encuentra nociones o temas míticos, el estudio se mueve constantemente en estos tres planos a la vez. Desde este punto de vista, el mito

[47] M. Granet, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, 2 vols., París, 1926 (reed. 1959); *La pensée chinoise*, París, 1934 [*El pensamiento chino*, México, UTEHA]; La *religion des Chinois*, 1951.

[48] Cf. S. C. Humphreys, «The work of Louis Gernet», *History and Theory*, vol. x, 2, 1971, p. 183.

queda rehabilitado. Tiene un sentido, y un sentido específico, pero esta especificidad no le diferencia ya de otros hechos lingüísticos ni de las estructuras intelectuales como tampoco del contexto social. No es ya confusión afectiva, fantasía individual, juego gratuito de la imaginación u oscura revelación de una gnosis secreta. Remite al sistema institucional y mental del que es una expresión particular. Tres rasgos caracterizan a la concepción que se forja L. Gernet del mito y de las modalidades de su análisis. 1. Como Mauss y Granet, ve en él un ejemplo de «hecho social total» que corresponde a los tipos de sociedad donde las categorías de lo económico, lo político, lo ético y lo estético no están aún disociadas y permanecen como incluidas en su expresión simbólica. En el caso griego, lo que en el transcurso de la historia aparecerá en forma de funciones diferenciadas, en el mito se encuentra aún «más o menos confundido». El pensamiento mítico «tiende a ser total; interesa conjuntamente a la economía, la religión, la política, el derecho y la estética» [49]. Está, pues, fundamentalmente marcado por la polivalencia y la polisemia. 2. Una mitología, escribe Gernet, es una especie de lengua. «Inspirándose en la lección de los lingüistas, habrá que tener en cuenta, por una parte, las conexiones entre elementos o momentos de una misma historia, y por otra, las asociaciones en virtud de las cuales un episodio, un motivo o una imagen evocan un sentido similar. Conexiones y asociaciones ayudan a comprender, pero no hay que precipitarse» [50]. 3. El lenguaje del mito recurre a imágenes concretas más que a nociones abstractas, sin que entre imágenes y nociones haya una separación radical, sino sólo diferencias de niveles de abstracción. En una sociedad dada el juego de combinaciones de imágenes obedece a unas reglas y cuando un autor griego tardío recoge y transforma un modelo mítico no es enteramente libre de recomponerlo a su antojo. Incluso sin saberlo, trabaja «al hilo de la imaginación legendaria». «En una imaginación, incluso la que sólo trabaja por placer, las asociaciones tradicionales continúan funcionando». Ciertamente la narración de los mitógrafos «conlleva siempre en cierto grado una reconstrucción, mas una reconstrucción cuyas articulaciones no quedan enteramente a la discreción del narrador o de las fuentes literarias: también en ella, y hasta en las conexiones inventadas, puede reconocerse una tradición» [51].

---

[49] L. Gernet. *Anthropologie de la Grèce antique*, París, 1968, p. 131.
[50] *Ibid.*, p. 100.
[51] *Ibid.*, p. 120.

G. Dumézil da un paso más por este camino. Si a algunos críticos les ha podido parecer que Dumézil se ha limitado a continuar los estudios de mitología indoeuropea comparada, desacreditados por los excesos de Max Müller y sus discípulos, ha sido por un malentendido en cuanto a la orientación de sus trabajos, que en realidad asocian en una investigación de historia de las religiones la filología comparativa de un Meillet y un Benveniste con la sociología histórica de Mauss y Granet. Con la colaboración de estas disciplinas, rigurosamente utilizadas, los diferentes sistemas religiosos de los pueblos indoeuropeos pueden reagruparse en un mismo campo de estudio en cuyo seno el comparatismo descubre, detrás de las divergencias significativas de orientación y de configuración generales (lo que llama Dumézil campos ideológicos), analogías estructurales profundas. 1. El modelo de tripartición funcional, que constituye la piedra angular de la arquitectura de los diferentes panteones y mitologías de los indoeuropeos (soberanía, en su doble aspecto mágico y violento, jurídico y pacífico; potencia guerrera y fuerza física; fecundidad, alimentos y prosperidad del grupo humano), conlleva una significación propiamente intelectual. En efecto, de un sistema religioso a otro la concordancia no es únicamente de orden lingüístico y teológico, sino que moviliza un conjunto articulado y coherente de conceptos. 2. Más que un juego, reglamentado o no, de la imaginación, un sistema religioso implica lo que se puede llamar una ideología. Esta ideología no afecta sólo al ritual y a los mitos: determina también el orden del discurso en géneros en apariencia absolutamente diferentes como la poesía épica o los anales de la historia romana. En la medida en que busca estructuras del pensamiento, el mitólogo comparatista puede, pues, encontrar sus materiales en obras literarias. Pero ahora la relación se ha invertido: se pasa de la ideología religiosa a los escritos literarios en lugar de tratar literariamente los fenómenos religiosos y las tradiciones míticas. Los problemas de transformación o de transposición desde el mito propiamente dicho hasta la epopeya o la novela se plantean, pues, en términos muy diferentes. 3. Las estructuras que el comparatista se propone aclarar son de orden mental: conciernen a los grandes marcos del pensamiento, a los modos de representación del universo, humano y divino, y a la organización de la sociedad en el equilibrio de sus componentes necesarios; no se refieren a acontecimientos históricos y ni siquiera a hechos sociales, de los cuales serían expresión directa o simple reflejo. El mitólogo comparatista no podría pretender en su investigación fabricar la historia ni reconstruir el estado

primitivo de las sociedades. Entre la ideología que preside las tradiciones míticas de un grupo humano y su organización social real puede haber distorsiones, desfases muy marcados. En el análisis de una sociedad es preciso, pues, tener en cuenta sus múltiples planos, cada uno con su especificidad, su relativa autonomía de desarrollo, su dinámica y su lógica y su propio tipo de temporalidad. La permanencia o la muy larga duración de los hechos lingüísticos, las ideologías religiosas y las tradiciones míticas puede contrastar con la rápida y abrupta sucesión de los acontecimientos políticos o militares, con el ritmo tan pronto lento como acelerado del cambio de las instituciones sociales.

Con G. Dumézil se prepara así el terreno para un análisis que respeta a todos los niveles la especificidad del mito, que lo aborda desde dentro, considerando el corpus de los textos como un universo objetivo que es necesario tratar en sí mismo y por sí mismo, un análisis en el que referencias al contexto tienen por función descubrir o aclarar los valores semánticos de algunos elementos del relato, y no reducir el conjunto del mito a un orden de realidad exterior y ajeno a él, ya se trate de pulsiones afectivas, de prácticas rituales, de hechos históricos, de estructuras sociales o, en fin, de una experiencia de lo absoluto.

### C. *El estructuralismo de C. Lévi-Strauss*

Fue C. Lévi-Strauss quien, después de la segunda guerra mundial, emprendió esta investigación de manera sistemática, profundizando la reflexión teórica sobre los problemas del mito junto con el análisis concreto, proseguido a lo largo de cuatro volúmenes consecutivos, de un vasto conjunto de mitos amerindios de tradición oral. Su obra, que extiende al campo de la mitología los principios y los métodos del análisis estructural, representa a la vez una continuidad, un corte y un punto de partida.

Una continuidad: en la línea de M. Mauss, Lévi-Strauss contempla el mito como un sistema de comunicación cuyas categorías y estructuras es preciso descifrar; con Gernet, y más aún con Dumézil, el pormenorizado análisis del texto, atento a las conexiones internas entre los elementos del relato y a las asociaciones entre episodios y versiones múltiples, busca en el mito una armadura intelectual, un conjunto articulado de conceptos y un emparejamiento coherente de oposiciones.

Un corte también, en el sentido en que se habla, desde Bachelard, de corte epistemológico, y que se manifiesta en va-

ríos planos. El modelo utilizado para descifrar el mito es ahora lingüístico; más exactamente es el de la lingüística estructural, cuyo objeto de estudio es la lengua, como distinta del habla, es decir, las reglas del juego, el marco formal de un lenguaje, no su uso concreto por los diversos parlantes. De manera análoga, C. Lévi-Strauss distingue en un mito, junto a su sentido ordinario, tal como viene dado de manera inmediata en el hilo de la narración, con su apariencia de chifladura, de futilidad, y aun de completo absurdo, otro sentido oculto, que no es consciente de la misma forma que lo es el primero. Este segundo sentido, que ya no es narrativo, es el que interesa al mitólogo, al igual que al lingüista le interesan, más allá del flujo del habla, las estructuras estables de la lengua. En efecto el mito no es sólo un relato que desarrolla su cadena sintagmática según el eje diacrónico de un tiempo irreversible, a la manera en que las palabras se suceden en el discurso de un sujeto parlante, en el habla; es también, como la lengua, una disposición regulada de elementos que forman juntos un sistema sincrónico, un orden permanente que constituye el espacio semántico a partir del cual se produce el relato, sin que los usuarios del mito tengan más consciencia de él que de las reglas fonológicas y sintácticas de las que se sirven espontáneamente cuando hablan en una lengua. Hay, pues, dos niveles de lectura en el mito: un nivel narrativo manifiesto y un nivel más profundo que el análisis puede alcanzar localizando entre los «elementos» constitutivos del relato (frases cortas que condensan en una relación simple las secuencias esenciales de la narración y que C. Lévi-Strauss llama, en principio, mitemas) relaciones de oposición y de homología que son independientes del orden narrativo, es decir, de su posición y de su función en la cadena lineal del relato. Para hacer que aparezca esta estructura permanente que forma el basamento del texto, se distribuyen las frases-relación o mitemas a lo largo de dos ejes, uno horizontal que sigue el mismo orden del relato, y otro vertical que reagrupa en columnas todos los mitemas que pueden clasificarse en un mismo paquete por sus afinidades temáticas. Así, en el mito de Edipo, que escogió Lévi-Strauss para ilustrar, con un ejemplo universalmente conocido, su manera de proceder, el conjunto de los mitemas se dispone en cuatro columnas: en la primera se colocan aquellos que expresan, de una u otra forma, la sobreestimación de las relaciones de parentesco (Cadmo lo abandona todo para buscar a su hermana, Edipo desposa a su madre, Antígona entierra, a pesar de su traición y de la prohibición de sepultar su cadáver, a su hermano Polinices); en la segunda, los que expresan

la subestimación o la devaluación de las mismas relaciones de parentesco (Edipo mata a su padre y maldice a sus hijos, Polinices y Eteócles, hermanos, se matan el uno al otro); en la tercera, los que niegan la autoctonía de los hombres, su relación genealógica con la tierra (Cadmo mata al dragón ctónico, Edipo vence a la Esfinge); en la cuarta los que, por el contrario, evocan el enraizamiento humano, a la manera de una planta, en el suelo materno (el pie hinchado de Edipo, y todas las anomalías de las piernas o de la manera de andar en el linaje de los Labdácidas). Es esta disposición en columnas la que da a los mitemas su verdadero sentido haciéndoles aparecer, no como elementos aislados, sino como paquetes de relaciones que se oponen o se corresponden. Se observa, en efecto, que si se oponen la primera y la segunda columnas, y la tercera y la cuarta, en esta doble oposición existe una homología formal: la cuarta columna es a la tercera lo que la primera es a la segunda. Esta relación de proporcionalidad que constituye propiamente la estructura del mito, le confiere el valor de una especie de instrumento lógico que permite llevar a cabo mediaciones entre términos exclusivos y situaciones contradictorias; en el ejemplo edipiano, será, por una parte, la creencia en la autoctonía del hombre (atestiguada en los mitos de emergencia a partir de la tierra madre), por otra, su nacimiento por la unión de un hombre y una mujer (como exige todo el código sociológico de la filiación). Existiría, pues, subyacente al mito, un problema de orden lógico implícito en la arquitectura misma del texto con su dispositivo en cuatro columnas: relaciones de parentesco sobreestimadas y luego subestimadas; autoctonía rechazada y después afirmada. Explícitamente formulada, la cuestión a la que corresponde la armadura del mito sería del tipo de: ¿lo mismo nace de lo mismo (el hombre del hombre) o de lo otro (el hombre de la tierra)? Al afirmar que «la sobrevaloración del parentesco de sangre es a su subvaloración lo que el esfuerzo por escapar a la autoctonía es a la imposibilidad de conseguirlo», la estructura mítica, al mismo tiempo que sitúa los términos utilizados por el relato en sus posiciones de exclusión o implicación relativas, señala la imposibilidad de renunciar, por un lado o por otro, a la consiguiente necesidad de un equilibrio mediador entre afirmaciones que son incompatibles entre sí, pero que, si nos atenemos a la una o a la otra, se desdoblan a su vez, oscilando incesantemente entre los dos polos opuestos de una afirmación excesiva o de una negación demasiado radical.

Al no ser Lévi-Strauss un especialista en mitología griega, su elección del mito de Edipo para ilustrar su método es en

cierta medida gratuita. El mismo habló en cierta ocasión de «elección de charlatán»: se trata de una «demostración» como la de un vendedor callejero que, en una plaza, quiere hacer comprender fácilmente al público el modo de empleo y las ventajas de los instrumentos que se dispone a vender. Pero este ejercicio de estilo, si bien tiene las ventajas de la claridad, no carece de inconvenientes. Por una parte, se presta a hacer pensar que para descifrar un mito no es necesario un conocimiento previo profundo de la civilización en que apareció, como si el mito no tuviera otro contexto que aquel que ofrece en sí mismo. Por otra parte, el análisis de las secuencias del relato y la distribución de los mitemas en la matriz en función de sus afinidades temáticas no pueden dejar de parecer igualmente arbitrarios a un helenista. Sólo la violencia o por lo menos la presión (fundada, pero no justificada, por algunas observaciones de Marie Delcourt) permite agrupar la muerte del dragón por Cadmo y la victoria de Edipo sobre la Esfinge en la misma casilla semántica de un rechazo de la autoctonía, o el pie hinchado de Edipo y la cojera de los Labdácidas en la casilla inversa y simétrica de un enraizamiento ctónico originario. Por último, y sobre todo, tomando literalmente este texto y concediéndole una validez universal, la mayoría de sus intérpretes han creído poder inferir de él que todo mito debía ser tratado como un instrumento lógico de mediación entre contradicciones insolubles al nivel de lo vivido, y que este papel mediador define, para el estructuralismo, la función exclusiva y constante de la mitología.

Ahora bien, en el mismo año en que publicaba la *Anthropologie structurale* donde se encuentra su estudio sobre Edipo, Lévi-Strauss hacía en *La geste d'Asdiwal*, no ya una exposición elegante sobre un mito *ad hoc*, sino una demostración rigurosa de sus procedimientos de desciframiento aplicados a diversas versiones de un mito de los indios tsimshian de la Columbia británica, cuya vida social y material es, gracias a los trabajos de los antropólogos, una de las mejor conocidas. En este texto, que debe tomarse como punto de partida, ya que en él Lévi-Strauss se mantiene dentro de su dominio propio, el análisis del mito en segmentos, la atribución a estos segmentos de valores semánticos sin relación directa con el orden del relato, la distribución de esos valores a lo largo de una serie de ejes, y la multiplicidad de planos de significación en los que intervienen simultáneamente todas estas operaciones que intentan sacar a la luz la armadura mítica es decir, la red de oposiciones y paralelismos que rigen la homología entre una pluralidad de

códigos a la vez, sólo resultan posibles por el conocimiento preciso y completo del contexto cultural y etnográfico: son los datos de la geografía, física y humana, la ecología, los desplazamientos estacionales, las realidades técnicas y económicas, las estructuras sociales, las instituciones, las relaciones de parentesco y las creencias religiosas, los que constituyen el horizonte semántico del mito, los que sirven de base a las oposiciones pertinentes en los diferentes niveles y permiten así descubrir los múltiples códigos utilizados por el mensaje: geográfico, tecnoeconómico, sociológico y cosmológico. De la misma manera, las *Mythologiques* reúnen, analizan e interpretan innumerables datos que se refieren a la flora, la fauna, la astronomía, las técnicas, el vestido y los adornos, etc., incluidos en los mitos amerindios. Sin este minucioso inventario, que muestra cómo se clasifican en estas sociedades las plantas, los animales, los objetos, los acontecimientos y los grupos humanos, habría sido imposible situar en sus relaciones recíprocas, desde el punto de vista de sus conexiones semánticas, esos personajes principales del mito que son el lince, el búho, la serpiente, el oso hormiguero, el jaguar, la miel, el tabaco, la luna y las Pleyades..., por no hablar del hijo, el sobrino, los padres y el tío [52].

Sin embargo las *Mythologiques* marcan con respecto a *La geste,* sino un giro, al menos una orientación más decidida hacia los problemas de las relaciones que los mitos mantienen entre sí. Lévi-Strauss insiste desde el principio en el hecho de que está en la naturaleza de los mitos el presentar variantes. La diversidad de las versiones no es un obstáculo que sea necesario salvar buscando un prototipo único, la versión auténtica, para descartar las otras como derivadas e insignificantes. Todas las versiones valen para el mitólogo: el mismo dispositivo mental actúa en todas ellas y con frecuencia es al confrontar las múltiples versiones, a través de sus diferencias, como se puede descubrir una estructura común y llegar a la armadura del mito. Pero las *Mythologiques* van más allá: la investigación trata el conjunto de los mitos reunidos en el corpus, y contempla quizá más allá la totalidad de los mitos reales y posibles, como productos mentales obtenidos por un juego de transformaciones, unas reglas de permutación que, en principio al menos, se prestarían a un tratamiento de tipo lógico-matemático. Así se ha podido decir que en Lévi-Strauss hay como

---

[52] Cf. M. Godelier, «Mythe et histoire», *Annales E. S. S. C.*, número especial, *Historie et structure,* 1971, p. 543.

dos teorías del mito superpuestas[53]: según la primera, todo mito es analizable a dos niveles y obedece a una doble reglamentación; en primer lugar, al nivel de la estructura mitológica profunda, del sistema de códigos encajados los unos en los otros; en segundo lugar, al nivel de la expresión lingüística, de la forma narrativa que reviste esta armadura lógica en el curso del relato. Según la otra teoría, un mito es un discurso dispuesto de tal forma que pueden aplicársele unas reglas generales de transformación, siendo el conjunto de los mitos un producto del juego de estas transformaciones. Es en este sentido en el que puede decirse que no son tanto los hombres los que piensan sus mitos, sino más bien los mitos los que se piensan entre sí.

Lévi-Strauss ha rechazado de antemano la ambigüedad teórica que le ha sido imputada. Ha subrayado que la división de un mito en segmentos superponibles que constituyen variaciones a partir de un mismo tema y la superposición de un mito completo a otros considerados como transformaciones de un mismo modelo representan las dos caras o los dos momentos de una operación idéntica: «En ambos casos se trata de remplazar una cadena sintagmática por un conjunto paradigmático; la diferencia reside en que en el primer caso este conjunto se extrae de la cadena y en el otro es la cadena la que resulta incorporada a él. Pero tanto si el conjunto se confecciona con trozos de la cadena como si la cadena misma ocupa el lugar de un trozo, el principio sigue siendo el mismo. Dos cadenas sintagmáticas, o fragmentos de una misma cadena que, tomados por separado, no ofrecen ningún sentido cierto, lo adquieren por el solo hecho de oponerse».

Tanto si se acepta este punto de vista como si se rechaza poniendo en duda la pertenencia, en el caso del mito, del modelo estructuralista de los dos ejes paradigmático y sintagmático —o más generalmente la validez de una transferencia pura y simple de los esquemas lingüísticos a las estructuras del mito (que no es una lengua, sino una manera de utilizar un lenguaje ya constituido)—, se ha de reconocer que, ni en el plano de la teoría ni en el del trabajo concreto de desciframiento, después de Lévi-Strauss la situación es ya la misma que era antes. Su obra marca un giro y un punto de partida. Para sus adversarios, como para sus discípulos y para quienes trabajan en una línea paralela, la investigación mitológica no sólo se encuentra enfrentada a cuestiones nuevas, sino que ya

[53] D. Sperber, *op. cit.*, pp. 204 ss.

no es posible plantear en los mismos términos los problemas antiguos.

## IV. LECTURAS Y PROBLEMAS DEL MITO

El primer grupo de cuestiones se refiere a las relaciones entre el nivel narrativo del texto, su sentido ligüístico inmediato, y su arquitectura estructural, su sentido mítico ¿Cómo se articulan estos dos planos? Parece que una de dos: o se admiten entre los dos vínculos de implicación rigurosos, y entonces se plantea el problema, primero de determinar las reglas que permiten pasar de la estructura al relato y segundo de situar estas reglas en la economía del modelo lingüístico al que de manera general se hace referencia; o se admite, por el contrario, una especie de gratuidad de la fabulación, del cañamazo discursivo en relación con la estructura profunda (lo que explicaría la posibilidad indefinida de variantes) y no se buscan en el texto más que los elementos del código, las piezas de la armadura lógica permanente despreciando la trama narrativa considerada desde ese momento como insignificante en sí misma. Pero aquí es donde van a protestar los lingüistas. Harán observar que el mito, como todo relato, obedece a reglas narrativas estrictas que hay que intentar definir y formalizar. Precisamente porque se desarrolla en un tiempo lineal, un relato implica una situación inicial y su transformación al término del discurso narrativo; este cambio se lleva a cabo a través de las «hazañas» realizadas por «agentes» o sujetos dotados de cualidades o caracteres adaptados a las situaciones que los ponen en condiciones de realizar las hazañas o sufrir sus consecuencias; es posible establecer el cuadro formal de los tipos de hazañas y de las modalidades de cambio implícitas en la narración mítica y proponer, en consecuencia, una especie de lógica general de este género de relatos [54]. El mitológico añadirá a estas observaciones que, dado que la forma narrativa constituye una de las características esenciales del mito, un análisis que la haga desaparecer, procediendo a la dislocación o destrucción previas de las estructuras narrativas para descubrir la estructura mítica, no puede explicar el fenómeno en la totalidad de sus dimensiones. Un filósofo como Ricoeur puntualizará y, aun concediendo que el método de Lévi-Strauss constituye una etapa necesaria para revelar la semántica profunda del mito que una

[54] Cf. Claude Bremond, *Logique du récit*, París, 1973.

lectura superficial deja escapar, rechazará su pretensión de agotar la inteligibilidad de los mitos [55]. En la óptica de Lévi-Strauss el mito no hay que comprenderlo, sino descodificarlo. No se trata de descifrar un mensaje a partir de un código conocido para restituirle el sentido, sino de encontrar el código secreto en el que se funda y que ha gobernado su emisión partiendo de un mensaje dado, en sí mismo insignificante o absurdo. Al negar así al mito su carácter de mensaje se le niega a la vez la capacidad de decir algo, de formular una aserción, verdadera o falsa, sobre el mundo, sobre los dioses o sobre el hombre. Ningún mito por sí solo diría nada ni podría decir nada sobre ningún orden de realidad. Son todos los mitos juntos los que determinan reglas de transformación estructural análogas a las que presiden la organización de otros conjuntos estructurados, como el sistema de las alianzas matrimoniales, de los intercambios entre grupos sociales y de las relaciones de dominio y subordinación política.

Así planteado en toda su amplitud, este debate que está hoy en el centro de la controversia en torno al mito, suscita toda una serie de problemas diferentes estrechamente asociados. Si los mitos se significan los unos a los otros, las estructuras que se pueden descubrir en ellos provienen de una lógica de las categorías inscrita en la arquitectura del espíritu; el mundo y el hombre no figuran en ella más que a título de medios del discurso; representan «la materia y el instrumento, no el objeto de significación» [56]. El dispositivo mítico desempeña, pues, el papel de un marco formal y de un instrumento del pensamiento. De inmediato se planteará la cuestión de si este marco y este instrumento, incritos en el dispositivo simbólico, no pueden ser utilizados también para expresar y transmitir, en una forma narrativa diferente de los enunciados abstractos del filósofo o del sabio, un saber concerniente a la realidad, una visión del mundo, lo que G. Dumézil llama una ideología. El lenguaje del que se sirve el mito es a su vez, por su organización sintáctica y semántica, una forma de clasificación y ordenación del mundo, una primera reglamentación lógica, en resumen, un instrumento del pensamiento. Mas no por ello deja de utilizarse en la comunicación para transmitir mensajes y decir algo a los demás; a través de la reflexión de Aristóteles este instrumental lingüístico inconsciente tiene incluso acceso al es-

---

[55] P. Ricoeur, artículo «Mythe», *Encyclopedia Universalis.*

[56] C. Lévi Strauss, *Le Cru et le Cuit,* París, 1964, p. 346 [*Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido,* México, FCE, 1968].

tatuto de saber teórico. El ejemplo en el que ya insistimos de una obra como la de Hesíodo, en la que la materia mítica tradicional se encuentra replanteada y reorganizada, da fe de esta utilización del simbolismo mítico para elaborar una enseñanza, comunicar un saber relativo al orden divino, cósmico y humano, en forma de relatos teogónicos, cosmogónicos y antropogónicos. Por consiguiente, sería necesario distinguir múltiples formas y niveles de expresión mítica, cuyo análisis exige métodos emparentados, mas no idénticos.

Adviértase a este respecto que Lévi-Strauss trabaja con un corpus de relatos orales que ofrecen un gran número de variantes. La materia misma de su investigación requiere una comparación sistemática de los relatos para seleccionar los elementos formales que se corresponden entre un mito y otro, según relaciones de homología, inversión o permutación. Al mismo tiempo excluye un análisis filológico meticuloso de cada una de las versiones. El problema es diferente en el caso de una gran obra escrita, muy planeada y elaborada, como la *Teogonía* o *Los trabajos y los días*. No puede tratarse en tal caso de privilegiar los elementos que se encuentran, más o menos transformados, en otras versiones. Más bien hay que esforzarse por ofrecer un análisis exhaustivo del mito, en el detalle de su configuración textual. En realidad, no hay secuencia, ni siquiera un término del texto, que no haya que explicar. La investigación debe tomar en consideración, a un primer nivel, el orden narrativo tal y como aparece a través del análisis del modo de composición, las relaciones sintácticas y las conexiones temporales y consecuenciales inherentes al relato. Pero no basta con extraer de la trama del texto la articulación de los episodios, las conexiones internas de las secuencias. Hay que sacar a la luz lo que los lingüistas llaman la gramática del relato, la lógica de la narración, mostrando el modelo según el cual funciona el juego de las acciones y las reacciones, y la dinámica que preside los cambios que forman la trama de la intriga en el curso de la fábula. Luego habrá que pasar a un segundo tipo de análisis que contemple los contenidos semánticos y distinga en la densidad misma del texto diversos niveles de significación estableciendo las múltiples redes de oposición y de homología entre todos los elementos que intervienen en el mito (lugares, tiempos, objetos, agentes o sujetos, hazañas o acciones, estatutos de partida e inversión de situaciones). Entonces se planteará el problema de definir el lazo de congruencia entre el marco formal constituido por la gramática del relato y los contenidos semánticos concretos, dispuestos en varios planos. Se advertirá

además que la gramática del relato puede conllevar, como ciertos hechos de sintaxis conllevan en la lengua, aspectos semánticos, y que los contenidos semánticos, por los efectos de multicorrespondencia, polisemia y de ambigüedad se disponen a su vez según un cierto orden de relaciones lógicas. Este estudio interno del texto presupone ya, para descubrir todos los estratos de significación de los diversos términos, sus implicaciones y exclusiones mutuas, la referencia a otros textos, versiones vecinas e incluso grupos de mitos diferentes en los que se presentan constelaciones semánticas análogas. Sin embargo el desciframiento completo del mito requiere un tercer trámite: es necesario emprender, ampliando el corpus de manera que abarque el contexto cultural en el que se inscribe el mito, la exploración del espacio semántico a partir del cual ha podido ser a la vez producido y comprendido el relato en su forma particular: categorías de pensamiento, marcos de clasificación, codificación de lo real y grandes sistemas de oposición [57]. Es la referencia a esta armadura categorial y a las combinaciones lógicas a las que se presta la que permite al intérprete moderno dar al mito su plena inteligibilidad poniéndolo en situación, insertándolo en su lugar en una historia mental y social.

Un proceso semejante permitiría posiblemente adelantar ciertas respuestas a algunas dificultades que hemos mencionado y a formular un cierto número de dificultades nuevas. Mejor que suponer, como hace Paul Ricoeur, una especie de corte en el universo del mito, en el que sólo a una parte resultaría aplicable el análisis estructural de Lévi-Strauss, mientras la otra escaparía a él (la del área semítica, helénica e indoeuropea, a la que pertenece nuestra civilización), sería decir que el pensamiento mítico presenta en todas partes niveles y que los documentos de los que disponemos, ya pertenezcan a un área cultural o a otra, no se sitúan todos en el mismo nivel. No es casual, observa Ricoeur, que los ejemplos de Lévi-Strauss provengan del campo geográfico en el que los antropólogos de la generación precedente habían localizado los fenómenos del totemismo: se trata de poblaciones cuya actividad mental sobresale en las distinciones y en las clasificaciones de todo orden, desde las realidades naturales hasta las relaciones de parentesco e intercambio; esta orientación hacia la taxonomía se muestra tam-

[57] Cf. en particular Marcel Detienne, *Les jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, París, 1972, y *supra*, «El mito prometeico en Hesíodo».

bién en sus mitos. La cuestión que se plantea entonces es la de saber si la aproximación estructural no habrá encontrado en el área totémica un tipo de mito en el que las oposiciones y las correlaciones, en su función de distintividad, son más importantes que los contenidos semánticos. Muy diferente sería, en el otro extremo del abanico mítico, el caso de la tradición de los semitas, griegos e indoeuropeos. A la debilidad de la organización sintáctica, de las estructuras clasificatorias, se opondría en ellos la riqueza semántica, que permite incesantes reinterpretaciones y renovaciones de sentido en unos contextos sociohistóricos modificados. Así se explicaría una nueva oposición entre las dos formas de mitología: su diferente relación con el tiempo y con la historia. En el caso de las sociedades «frías», sin dimensión temporal marcada, los mitos, como las instituciones, tienen una extrema coherencia sincrónica que va acompañada de una fragilidad diacrónica por la que todo hecho nuevo y todo cambio amenazan con destruir el antiguo equilibrio. Por el contrario, en el otro extremo del abanico, el propio mito estaría abierto a una perspectiva temporal por las incesantes renovaciones a las que se prestaría. Así la interpretación debería tener en cuenta necesariamente esta dimensión diacrónica.

Hay que preguntarse si es posible mantener hoy esta rotunda separación entre sociedades frías, congeladas en su inmovilismo, y sociedades calientes, presas de la historia. Todas las sociedades sufren, dentro de márgenes más o menos grandes, cambios a los que sus mitos reaccionan integrándolos o dirigiéndolos a su manera. Es cierto que una tradición mítica como la griega no ha dejado de prestarse a refundiciones y reinterpretaciones. Pero la multiplicidad de las variantes de un mismo mito, las transformaciones y a veces las inversiones de un mito en otro en las poblaciones que estudia Lévi-Strauss dan fe de fenómenos del mismo orden: los mitos se corresponden los unos con los otros y la aparición de una versión o un mito nuevo se produce siempre en función de los que existían ya antes, los que estaban en vigor en el grupo o los que pertenecían a poblaciones vecinas. Cuando nuestros documentos son tales que podemos fecharlos y comportan, por consiguiente, datos de profundidad histórica, hablamos de variaciones; y cuando nos llegan todos juntos, en el mismo momento en que han sido recogidos, hablamos de variantes. Mas desde el punto de vista del pensamiento mítico el fenómeno no es diferente.

A este respecto parece más válido oponer tradición oral y literatura escrita. En las culturas orales los mitos han sido recogidos por los antropólogos sin sus antecedentes históricos,

en bloque, en un orden la mayoría de las veces fragmentario y disperso, como se presentan. No se ve otra manera de tratarlos que como lo hace Lévi-Strauss. Y la armadura de categorías, el juego de códigos que él extrae es de un tipo análogo a los transmitidos, en otro registro, por los cuentos y los relatos del folklore. En la literatura escrita encontramos, junto a documentos semejantes a los primeros y del mismo nivel que éstos, grandes construcciones de conjunto, sistemáticas, cuyas partes se integran todas en un mensaje unificado que ofrece una interpretación del universo y aporta una respuesta a estos mismos problemas que, en un tercer registro, intentará plantear y resolver la filosofía. Habría, pues, a la vez una continuidad y una serie de rupturas entre el cuento oral, el mito (o más bien los diversos estadios del mito) y la filosofía.

Las verdaderas aporías están en otra parte. La primera es bien conocida y puede formularse de la manera siguiente: ¿cuál es el vínculo entre el espacio semántico que descubre el análisis estructural como marco intelectual del mito y el contexto sociohistórico en que se ha producido? ¿Cómo se articulan, en el trabajo concreto de desciframiento, una investigación sincrónica en la que cada elemento se explica por el conjunto de sus relaciones con el sistema y una investigación diacrónica en la que los elementos, insertos en series temporales, se explican por sus relaciones con aquéllos que les han precedido en las secuencias así definidas? La respuesta consistiría sin duda en demostrar que ni en la investigación histórica ni en el análisis sincrónico se encuentran elementos aislados sino siempre estructuras ligadas a otras con más o menos fuerza y que las series temporales se refieren a modificaciones más o menos extensas de las estructuras en el seno de estos mismos sistemas a los que apunta el estudio estructural.

La segunda aporía es menos corriente. El mito no se define únicamente por su polisemia, por el acoplamiento de sus diferentes códigos entre sí. Entre los mismos términos que distingue o que opone en su armadura categorial, introduce en el desarrollo narrativo y en la separación de los campos semánticos pasajes, deslizamientos, tensiones y oscilaciones como si los términos, al tiempo que se excluyen, se implicaran también en cierta manera. El mito pone, pues, en juego una forma lógica que podríamos llamar, en contraste con la lógica de la no contradicción de los filósofos, una lógica de lo ambiguo, de lo equívoco, de la polaridad. ¿Cómo formular, cómo formalizar estas operaciones de tanteo que convierten a un término en su contrario manteniéndolos separados desde otros puntos de

vista? En conclusión, corresponde al mitólogo hacer pública esta carencia dirigiéndose hacia los lingüistas, los lógicos y los matemáticos para que le proporcionen el instrumento que le falta: el modelo estructural de una lógica que no sería la de la binaridad, la del sí o del no, una lógica distinta a la lógica del *logos*.

El mito no se define solamente por su polisemia, por incluir diferentes códigos encerrados unos en otros. En el desarrollo narrativo y en el desglose de los campos semánticos el mito abre espacio para pasos, deslizamientos, tensiones y oscilaciones entre los mismos términos que distingue o que opone en su armadura categorial, como si tales términos, aun excluyéndose, se implicaran mutuamente también de cierta forma. El mito pone en juego, por consiguiente, un tipo de lógica que podríamos llamar, en contraposición con la lógica de no contradicción de los filósofos, una lógica de lo ambiguo, de lo equívoco, de la polaridad.
¿Cuál es, por otra parte, la relación entre el cuadro intelectual que nos ofrece el análisis estructural del mito y el contexto sociohistórico en que éste ha surgido? ¿Cómo se articulan, en el trabajo concreto de interpretación, una investigación sincrónica, en la que cada elemento se explica por el conjunto de sus relaciones dentro del sistema, y una investigación diacrónica en la que los elementos, insertos en series temporales, se explican por sus relaciones con los elementos que les preceden en las secuencias así definidas? La respuesta consistiría sin duda en mostrar que ni en la investigación histórica ni en el análisis sincrónico se encuentran elementos aislados, sino estructuras, ligadas más o menos fuertemente entre sí, y que las series temporales implican reorganizaciones más o menos amplias de estructuras en el seno de los mismos sistemas que constituyen el objeto del estudio estructural.

**Jean-Pierre Vernant** ocupa un lugar destacado entre los especialistas de la cultura y civilización helénica. Autor de numerosos trabajos en revistas especializadas, es conocido además por sus obras *Les origines de la pensée grecque*, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua* (Barcelona, 1974) y *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, escrita esta última en colaboración con Pierre Vidal-Naquet.